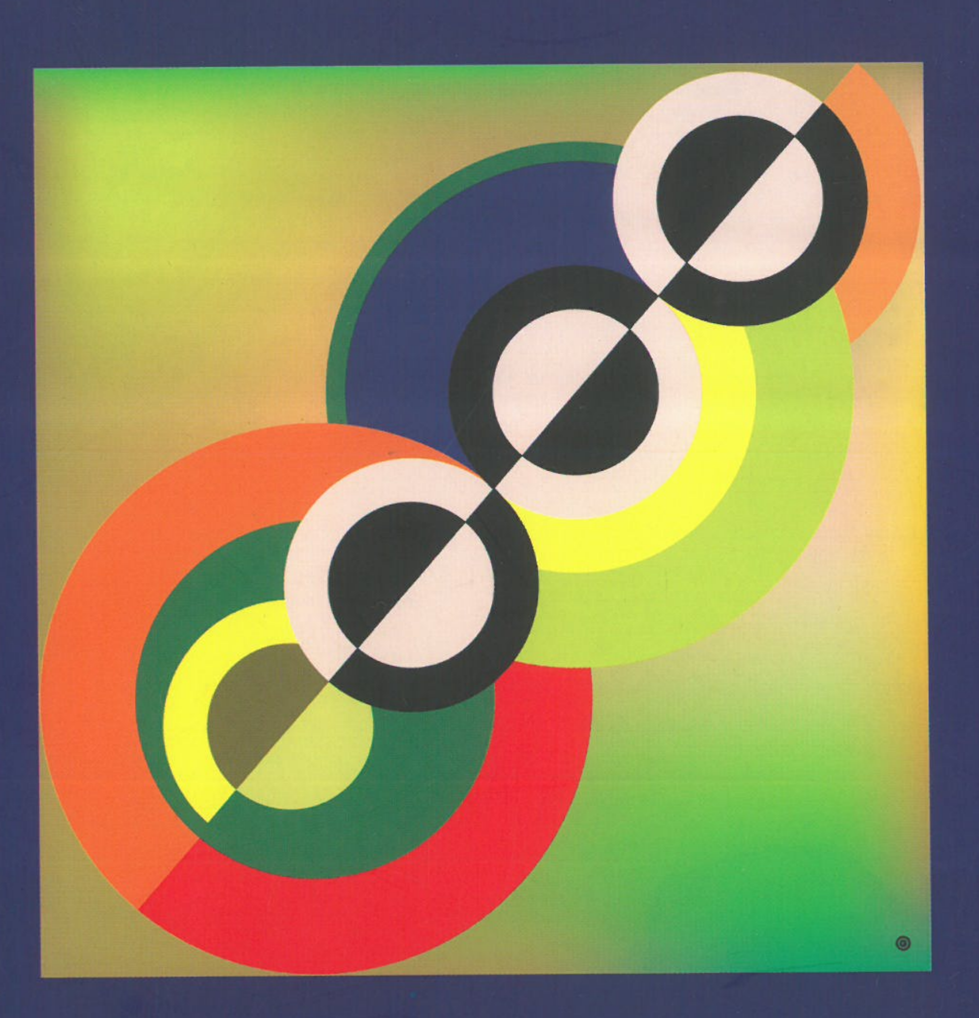
الاستشراق

برؤية شرقية





د. محسن محمد حسين

* الكتاب: الاستشراق برؤية شرقية
* تأليف: الدكتور محسن محمد حسين
* الطبعة الأولى: شركة بيت الورّاق للنشر المحدودة: 2011
* تصميم الغلاف: دار الورّاق
* جميع الحقوق محفوظة

First edition by Beat Alwarrak Publishing Ltd. 2011
www.alwarrakbooks.com

التوزيع

Alwarrak Publishing Ltd.
26 Eastfields Road
London W3 0AD-UK
Tel: 00442087232775
Fax: 00442087232775
warraklondon@hotmail.com

الفرات للنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ بناية رسامني ـ طابق سفلي أول
ص.ب 113-6435 بيروت ـ لبنان
هاتف: 00961-1-750054
فاكس: 00961-1-750053
e-mail: info@alfurat.com

بيت الورّاق
العـراق ـ بغـداد ـ شارع المتنبي
تلفون : 009647702749792
00964780134707

الاستشراق
برؤية شرقية

د. محسن محمد حسين



المحتويات

السيرة العلمية
للدكتور محسن محمد حسين

* وُلد في أربيل وأكمل دراسته الابتدائية والثانوية فيها.
* تخرَّج من قسم التاريخ ـ جامعة بغداد 1962.
بدأ عمله الكتابي في صحف بغداد خلال دراسته الجامعية.
* عمل في التدريس الثانوي في أنحاء العراق (1962 ـ 1971).
* عاد إلى بغداد لإكمال دراسته العالية، فحصل على ماجستير في التاريخ عن رسالته (أربيل في العهد الأتابكي). طبعتها جامعة بغداد عام 1975. ثم تُرجمت إلى اللغة الكردية، وطبعتها الأكاديمية الكردية في أربيل في 2010.
* عمل في كلية الآداب ثم التربية في جامعة بغداد مدة (20) عشرين سنة 1974 ـ 1994.
نال درجة الدكتوراه عن موضوعه (الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين تركيبه، تنظيماته، أسلحته، بحريته، معاركه) طبع في بيروت 1986، ثمّ توالت طبعاته، ثمّ طبعته دار آراس في أربيل 2002 وتُرجم إلى اللغة الكردية وطُبع في دار تيشك ـ السليمانية 2007.
* ترقى إلى مرتبة (أستاذ) في جامعة بغداد (1991).
* كتب مقالات وبحوثاً في صحف ومجالات بغداد، وفي العراق، في مجالات التاريخ والتدوين التاريخي ومنهج البحث وفلسفة التاريخ، نُشرت في صحف التآخي، العراق (16) موضوعاً، وفي صحف طريق

كردستان، **برايه تي، هه وال، جه ماوه**، في كاروان (5) مواضيع، **مه تبن** (دهوك)، **هه ولير**، بدرخان (10) مواضيع، ينابيع (أربيل (8)، الرؤية (السليمانية 4)، الصوت الآخر، k21 «كردستان في القرن الحادي والعشرين (5) مواضيع، الفكر الجديد، الثقافة الجديدة ومجلة (الحداثة/ السليمانية) ومجلة اسه نته ري برايه تي).

* عمل في هيئة تحرير مجلة المجمع العلمي العراقي (الهيئة الكردية) ونشر فيها العديد من البحوث الأكاديمية، وفي هيئة تحرير مجلة (روشنبيرى نوى (المثقف الجديد)، بعد أن تحوّلت إلى مجلة أكاديمية، ورأس تحرير مجلة (زانكو/ الجامعة) التي تُصدرها جامعة صلاح الدين ـ أربيل، كما عمل رئيساً لتحرير مجلة (الأكاديمية) التي تُصدرها الأكاديمية الكردية في أربيل، إلى نهاية سنة 2009، ونشر فيها بحثين.

* عضر عامل في الأكاديمية الكردية ـ وعضو في لجنة المخطوطات والوثائق.

* كما نشر بحوثه في مجلات أخرى أكاديمية في بغداد منها: مجلة كلية الآداب، ومجلة (المورد)، ومجلة كلية الآداب ـ جامعة الملك سعود (الرياض) و(المجلة العربية للعلوم الإنسانية، لكلية الآداب/ جامعة الكويت، نشر فيها أكثر من بحث، في أواسط الثمانينيات.

* كتاباته شملت جوانب التاريخ وفلسفة التاريخ، منهج البحث التاريخي، والفكر الإسلامي، والاستشراق والفكر السياسي.

* له اهتمام بالرسم، وفي مكتبته مجموعة أعمال كبار رسامي العالم ورسامي العراق وإيران. كما أنه معني بالأدب: الرواية والمسرح ونقدهما، وله كتابات شعريةُ نشر بعضها، كما نشر قصة قصيرة بعنوان «ثلاثة أيام... ثم» ونشر بحثين عن الروائي الكبير نجيب محفوظ، في رواية «الطريق» واللص والكلاب، نشرهما في (المثقف الجديد).

* بعد دراساته في جامعة بغداد طيلة (27) سنة طالباً ومدرِّساً انتقل إلى مدينة أربيل.

* أشرف على عشرات رسائل الماجستير والدكتوراه في جامعات بغداد، وجامعات كردستان (أربيل، السليمانية وكويه ـ كويسنجق) وفي جامعات ليبية حيث عمل فيها في جامعة مصراتة خمس سنين (1996 ـ 2001)، وناقش العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه في دهوك.

* عضو هيئة تدريس قسم التاريخ في كلية الآداب ـ جامعة صلاح الدين ـ أربيل، ومحاضر في قسم الفلسفة.

* **مؤلفاته المطبوعة:**

1 ـ موضوعات في التاريخ الكردي.
2 ـ أربيل في العهد الأتابكي.
3 ـ الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين.
4 ـ تاريخ فلسطين ـ كتاب منهجي مشترك مع د. فاروق عمر فوزي، طُبع في دار الحكمة بغداد، ثم في بيروت. كتاب منهجي في جامعات فلسطين.
5 ـ منهج البحث التاريخي. كتاب منهجي.
6 ـ السيرة الأبهى ـ صلاح الدين.
7 ـ نناشد صلاح الدين أم نحاسب أنفسنا (وتُرجم إلى الكردية).
8 ـ مكياڤيللي في الميزان.
9 ـ صلاح الدين أكبر من منتقديه.
10 ـ طبيعة المعرفة التاريخية.
11 ـ فلسفة التاريخ.
12 ـ الاستشراق: محاولة للفهم ولردم الهوّة قيد الطبع.

* **من بحوثه المنشورة الأخرى:**

1 ـ مصرع السلطان الخوارزمي مونكوبرتي.
2 ـ نواب زين الدين علي كوچك بن بكتكين في أربيل.

3 ـ گوگبوري حين طرد من أربيل.
4 ـ العز الضرير الأربيلي ـ الفيلسوف.
5 ـ كمال الدين موسى بن منعة، عالم من ذلك الزمن.
6 ـ نظرية التعاقب الدوري عند ابن خلدون وفبكو.
7 ـ مسؤولية صلاح الدين في فشل حصار صور.
8 ـ قلعة أربيل ودورها في الدفاع عن المدينة في التاريخ.
9 ـ طبيعة وأسباب اتصال صلاح الدين مع الخليفة الموحدي في الغرب.
10 ـ ابن المستوفي وزير ومستوفي ومؤرخ أربيل.
11 ـ ابن شداد وأيام صلاح الدين الأخيرة.
12 ـ رسائل صلاح الدين إلى الخليفة العباسي، الفحوى والمغزى.
13 ـ المشطوب الهكاري.. سيرة مجاهد.
14 ـ صلاح الدين في نظر معاصريه.
15 ـ ابن الأثير يؤرّخ حوادث عصره غير السياسية.
16 ـ قلعتان عظيمتان: دراسة مقارنة بين قلعة أربيل وقلعة حلب.
17 ـ دور الكرد القيادي في جيش صلاح الدين.
18 ـ محاولات لإنقاذ مثوى الرسول الكريم بين الخيال والتاريخ.
19 ـ دراسة عن ابن خلكان وكتابه (وفيات الأعيان).
20 ـ أسرة ابن خلكان ودورها في خدمة الثقافة الإسلامية.
21 ـ مدفن السلطان مظفر الدين بين الوهم والحقيقة.
22 ـ له ستة بحوث في (دائرة عارف ـ إنسكلوبيديا ـ أربيل).

وبحوث عديدة مطبوعة وغير مطبوعة.

* شارك في مؤتمرات وندوات ومواسم ثقافية عديدة في العراق والخارج.

استهلال

لقد تحوّل الاستشراق إلى حقل معرفي مميّز، له مناهجه وأطره ومدارسهُ الجديرة بالتمعّن والتفاعل، كما تحوّلت بعض جوانب اهتماماته إلى مراكز علمية ثقافيّة تتمّ فيها دراسة تلك الجوانب بشكل جماعي. والاستشراق بات أهم مصادر التثاقف المتبادل بين ما يسمّى (الغرب) وبين ما يسمّى (الشرق)، كما أنه (أي الاستشراق) صار يثير أعداداً متزايدة من المعنيين بحقول المعارف التي تتجدّد مع الزمن. وما أضافه مفكرو العصر الحديث باستمرار وما أصدروه من أحكام ورؤى جديدة ومتباينة بعد أن تحرّروا من أسر وذيول التأثيرات العاطفية (دينية عرقية ..الخ) التي أثارتها أحداث التاريخ. وتحرّروا من الارتهان للرؤى التقليدية المتعالية، في وقت أعلن فيه المستشرق الفرنسي المعاصر (جاك بيرك) نعيه للاستشراق، كما أعلن أنور عبد الملك أن (الاستشراق في أزمة) في مقال تحت هذا العنوان نشره في مجلة (ديوجين Diogenes)، وأدانه إدوارد سعيد (ت 2003) وفعل مثله (إرفن جميل شك) في كتابه (الاستشراق جنسياً)، كما أدانه كتّاب آخرون، إضافة إلى أن الأمر في واقعه يمسّ الوتر المشدود ـ حسب تعبير (د. صبري حافظ) ـ بين طرفين، وما بينهما من تباين في الجذور والمنطلقات والرؤى والتناقضات الحادة أحياناً. وقد وصف (ريتشارد سوذرن) العلاقة القائمة بينهما والتجاذب بين المعرفة وإرادة القوة والاستحواذ، التي عبرت هذه العلاقة عن نفسها خلال مجموعة من التداعيات والتشابك، بما فيها علاقات قهر الآخر والاستيلاء عليه. وهذا ما ذهب إليه ميشال فوكو Mitchel Foucault (ت 1984). بما عناه من

مفهوم الاستبعاد الثقافي والاجتماعي الذي فسّر (أركيولوجيته) المعقدة التي تهيّئ المناخ للتعامل مع (الشرق) كتابع، أو كشيء يمكن التصرّف فيه.

وإذا أردنا، نحن الشرقيين، أن ننهض من الكبوة، علينا أن نقرّ أنّ ثمّة كبوة فعلاً، وأنّ كبوتنا قد طالت. فعلينا أن ننظر إلى أنفسنا بتمعّن، لا من خلال مرايا محدّبة خادعة، كما يقول (د. عبد العزيز حمودة)، المرايا التي تضخّم صورنا، ذواتنا، ولا تدعنا نكتشف حقيقة أنفسنا، وحجمنا، ونلمّ بدورنا في زمن لم يعد فيه متّسع للعاطفة، أو لاجترار ماضٍ ـ مهما كان جميلاً. إضافة إلى أننا لم نكن العندليب الوحيد الذي غرّد ومضى. فالماضي لا يسعف أُناساً لا يحاولون أن يكونوا جديرين بالزمن الصعب الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه. وهذا ما يدفعنا إلى أن نعيد النظر في مسألة العلاقة بين الوعي وبين العقل، ودراسة ما يكتبه الآخرون عنّا، إذا كان لنا أن ننهض من عثراتنا، وقد كثرت، أو نحبط ما يخططه الآخرون لنا من ذلٍّ وتبعية وتخلّف.

الاستشراق قضية ثار حولها نقاش وجدال لم ينقطع منذ عقود عديدة، وصارت تطفو على مظاهر الحياة الثقافيّة، سواء فيما تضخّه المطابع من كتب حوله وتحت مسميات مختلفة، أو حين يصبح فصلاً أو فصولاً في كتاب ما، أو تُخصّص له دوريات يساهم في تحريرها نخبة من الكتّاب من ذوي اتجاهات أو تيارات مختلفة. كما أن البعض يتناوله بشيء من الحذر، كما يتناوله آخرون بشيء من التسطيح، والاستهانة بأفكار الآخرين، وهناك من يكتب بحساسية مفرطة. وينطلق صنف آخر من أفكار وتصورات مسبّقة. كما يرى البعض أن المستشرقين لا يمكن لهم أن يفهمونا(!) كما نفهم نحن أنفسنا، (ليتنا فهمنا أنفسنا). وبيننا من الكتّاب من يتمنّى أن يقصي دراسات الآخرين لتراثنا ومحوها، أو يبعث ما كتبه هؤلاء إلى مصانع الورق، لتحويل المطبوع إلى عجينة، ثم إلى أوراق جديدة يطبع عليها ما يرتاحون إليه، لأن أفكار هؤلاء مزعجة، في رأيهم، على غرار ما كان يحصل قبل أكثر أو أقل من ألف سنة، حين كان الحاكم وأزلامه، أو

المؤلف نفسه، يقوم بغسل الكتاب بالماء وإزالة حبره أو حرقه في تنّور أو رَميه في نار وسط زغاريد النسوة ونشوة الجمهور المغيّب وعيه، أو دفنه مع مؤلفه، أو أحياناً حسب وصيته، حتى لا يشوّه ما فيه أو يُساء فهمه بعد موته، أو فهمه حسب ما يريده الآخرون، ويتمّ التصرّف برفاته، وإعدامها ثانية (!)

لقد اعتاد من اعتاد على مضغ أفكار استساغ طعمها، ليس لحلاوة مذاقها، بل لأن تلك الأفكار لا تسبّب له الصداع والإزعاج. إن أمثال هؤلاء لا يحاولون أن يلقوا حجارة في بركة آسنة بل يحاولون جهدهم أن يبقى الوضع على ديمومته إلى الأبد. فراحتهم تكمن في هذه الحالة، ولا يريدون أن يجهدوا أذهانهم وأذهان قرّائهم، بل ويسعدهم أن يبدوا كأولاد مطيعين أمام مجتمعهم المبتلى.

والقراءة ـ بحدّ ذاتها ـ إبداع آخر مضاف، حين يتقاسم (المتلقّي) بعض متاعب البحث عما هو غير مألوف، فيشارك المبدع في البحث عما هو جديد ونافع.

وإلى المتلقّي الباحث عن المتاعب

الباحث عن الحقيقة، حسب تصوّري وتصوّره للحقيقة.

أهدي هذا العمل..

ما المطلوب منّا أن نعمله؟

كيف يتعيّن علينا أن نتعامل ونتفاعل مع الآخرين مع (الغرب). إنّي هنا أسعى حثيثاً أن أنبذ الهوى والعاطفة، قدر المستطاع. ولن أدّعي أنّي أبحث عمّا يسمّى الحيدة، أو أنّي لم يتكوّن لديّ موقف ما طيلة عقود من الاطّلاع على ما أُلّف عن الاستشراق، وما فيه من طروحات وأفكار متباينة. و«الحياد» بحدّ ذاته فكرة مثالية، والقول بوجوده ضرب من السفسطة والسذاجة، أو ادّعاء بالتعالي على التميّزات البشرية، لا يحقّقه سوى الإله[1] كما لا نعني أنّ ما نكتبه لن يكون غير الكمال. لكننا نقول إننا لا نبني - مسبقاً- موقفاً فكرياً ما، نبغي الدفاع عنه، عن صوابه (بأي ثمن)، بل ننطلق من موقف حضاري يؤمن بالمثاقفة، ونقد ما ترسّخ في أذهاننا من أمور قطعية، لا تقبل النقاش، أو صار الجدال فيها من المحرّمات (تابو) غير قابلة للبحث والدراسة وإعادة النظر.

ومحاولة فهم مثل هذا الموقف من الاستشراق بات أمراً محتّماً، فهذا التفكير الثاوي صار يتجاوز حجم المطبوع من الكتب، وبات يشغل بال المثقفين، بل ويؤرّقهم، وسيظل يؤرّقهم زمناً قد يطول. وهذا يعني أن أدمغة ما زالت تعمل ولم يصبها العطب، تناقش تلك الأمور في وضح النهار، ولا شك أن الدخول إلى مثل هذه الميادين ليس يسيراً، والثمن الذي يدفعه المؤرق المشدود بمثل هذه القضايا في مجتمع راكد، حين يمسّ الثوابت التي جُبل عليها (الناس) لهو ثمن باهظ. لكن السكوت تجاه ما يؤرّقنا يدلّ

(1) البازعي، استقبال الآخر، الدار البيضاء، المغرب، ص6.

على قصورنا الموضوعي والذاتي، ذلك القصور الذي يعترينا صباح مساء، حين نرى قضايا خطيرة مسكوت عنها، نقف قبالتها مكتوفي الأيدي، وكأنها أمور لا تعنينا، ولكن حين نقلق تجاه ما يحدث، نكون قد خطونا الخطوة الصحيحة الأولى.

ليس من المنطق أن نقبل تخريجات المستشرقين كلهم. لا يعقل أن نقبل من (الغرب) محاولته في جعل الإسلام - مثلاً - ينطوي على فهم قاصر، كأن يَحَوّل تنوّع ثقافاته إلى جوهر وحداني غير قابل للتطور، وقلب تراثه العقيدي إلى نسخة شائهة من المسيحية، ومسخ الشعوب الإسلامية إلى كاريكاتيرات مثيرة للسخرية، أو للرعب، حسب قول إدوارد سعيد[1].. أو كما يحاول (المؤدلجون من المستشرقين) من أمثال (دانييل بايبس Daniel Pipes) في كتابه (على درب الله. الإسلام والسلطة السياسية)[2] الذي ألّفه لأغراض سياسية، حاول فيه تطبيق حالة على مجمل تاريخ المسلمين. متحدثاً (عن الإسلام النكرة، وعن حسّ الدونية)، أو محاولات (إرنست رينان ومارسيل بروست) التي خلقت نوعاً من (الخواف - فوبيا - الإسلامي Islamophobia)[3].

فهذه الغطرسة في هذه الطروحات لا تضع سوى اعتبار طفيف للمنطق والحجة، وتسيء إلى الدراسات الاستشراقية نفسها. وصل الاستخفاف بـ - أو النظرة الدونية إلى - المسلمين حدّاً أن قالوا فيهم: إنّهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ويتوجّب - بالتالي - تمثيلهم من قبل آخرين، يعرفون عن الإسلام أكثر مما يعرف الإسلام عن نفسه، هكذا استسهل نايبول Naipaul

(1) صبحي حديدي (المترجم والمحرّر) لكتاب د.إدوارد سعيد: تعقيبات على الاستشراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1996، ص28.

(2) صدر كتاب دانييل في نيويورك عام 1983، صبحي، مصدر سابق، ص43، أي أنه ألّفه خلال حرب العراق مع إيران، أي بين دولتين مسلمتين متجاورتين، وأثناء انتفاضة الفلسطينيين الأولى، وغزو إسرائيل لبيروت تحت قيادة أريبل شارون 1982، وكانت أمريكا يحكمها رونالد ريغان (الحزب الجمهوري).

(3) د.إدوارد سعيد، المصدر نفسه، ص46.

وأمثاله بايبس المذكور ومعه (سنوك هورغرونيه) الهولندي (S. Hurgronje - 1857 - 1936)، مراقبة الإسلام والحكم عليه من مكتبه - أو وكره العالي - حسب توصيف إدوارد سعيد - وزارة الخارجية، أو مجلس الأمن القومي[1].

إن الاستشراق يمكن وضعه داخل مفاهيم أو معان أو مواصفات باعتباره نظاماً آكاديمياً لدراسة وفهم الشرق. أو نمطاً من التفكير يرتكز على التمييز بين ما يُعرف بـ (الشرق) وآخر يدعى (الغرب). ثم إنه يعني وجود مؤسسة تعنى بهذه المنطقة المترامية الأطراف، من أجل معرفتها وفهمها، وربما السيطرة عليها، كما حصل فعلاً، وكما سنرى. هذه المعاني متصلة ببعضها - في واقع الأمر. فحقيقة القوة والرغبة في السيطرة تكمن في صلب ما كان يعتقده الغرب، أي أوروبا ومن ثم أمريكا، حول (الشرق) ففي تلك الرغبة يتجلّى التمييز بين (نحن) و(هم)[2]. وباتت كلمة (مستشرق) تمثّل المختص العلمي والأكاديمي ذا الاطّلاع الواسع على لغات وتواريخ الشرق[3].

يرى إدوارد سعيد أن هذه الطروحات تمّ تقليصها من لدن المستشرقين إلى صيغة أقنعوا بها أنفسهم مفادها أن ثمة (غربيّون) وثمة (شرقيون)، والأخيرون ينبغي أن يخضعوا لسيطرة الغربيين، ويقبلوا احتلال أراضيهم، وتُدار شؤونهم بصرامة[4].

إننا نحتاج، بالتأكيد، لدى مناقشتنا لمثل هذه الأمور إلى الهدوء والتأمل، إلى عقل يحترم العقل، يستوعب مشكلات واقعنا، ويدرك مدى قوّة الفكر وقدرته على إحداث التغيير. نحتاج إلى صوت بعيد عن الصخب

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) د.ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي، الدار الأهلية للنشر، بيروت 1994، ص78.

(3) د.إدوارد سعيد، مصدر سابق، ص116.

(4) د.إدوارد سعيد.الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة: كمال ديب، مؤسسة الأبحاث، بيروت، 1981، ط2، ص67.

والمكابرة والتهديد، هذه الصفات لا تليق بالمفكر، وتعبّر عن إفلاس ثقافي، إفلاس من لا يحاول أن يفهم، أو يعجز عن الفهم، يعجز عن الحوار، فيقلب المنضدة على مخالفيه، ويظن أنه يمتلك ناصية الحقيقة كلها، لوحده، يحتكرها، ويكفّر الرأي الآخر (المخالف) ولا يحاول بذل جهد لسماع صوته، وقد يكون هذا على وهم أو خطأ، ولا يحاول أن يفكر بصياغة تفكيره من جديد، أو تجاوز الواقع المزري المعاش، وتخطّي العجز الذي يعاني منه مجتمعه، بالحوار والتفحص، وعدم الركون إلى العناد أو إلى حالات الراحة المخادعة، والاستسلام لما لديه. ينفون وجود متغيّرات هي من طبيعة الحياة والزمن، وينكرون أن البحث الدؤوب عن الحقيقة هو سمة عقل الإنسان في كل تاريخه. لا يحاولون خلق مناخ فكري يوائم بين ما في عقولهم أو ما في ذواتهم وبين الواقع لاستيعابه، ومن ثم محاولة رؤية التاريخ والتراث من منظور آخر. ولا يحتج على المألوف الذي لا يتساوق مع مطلوب العصر. فالمفكر، أو الباحث عن الحقيقة، يستطيع أن يعلن احتجاجه ونقده لثقافة مجتمعه الذي يعيش بين ظهرانيه، حتى لو كان ـ المفكر ـ منفياً بعيداً عن تربة وطنه، غريباً عن الأرض التي يحمل جنسيتها[1].

إن المفكر الصادق يحاول أن يجعل مجتمعه ومن فيه يحيون واقعاً متحققاً يستهدف بناء إنساننا الذي تخلّف عن الركب، ومازال مأزوماً مؤرّقاً ومشلول الإرادة والذاكرة، إنسان مقموع، قَمَعَ نفسه قبل أن يقمعه الآخرون، قسى على نفسه قبل أن يقسو الغير عليه، اقتنع بما لديه، ولا يريد أن يفكر فيما ينبغي أن يكون، أن يتفاعل، ويصبح عضواً فعّالاً في مجتمعه، فيبقى إنساناً هشّاً، حتى في لغة تخاطبه، فيمعن في استحضار اللغة الخشبية التي تطرح كتابات جامدة، ويردّد خطابات محنّطة، ومقولات عافها الزمن، ويكرّر أفكاراً لا عقلانية مطلقة الطابع، لا تستند إلى واقع أو

(1) فخري صالح، دفاعاً عن إدوارد سعيد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000، ص109.

أوضاع حقيقية، أفكار تلجم الحريات، تقمع أي رغبة في التفاهم، أو في تطورنا وتحضّرنا[1].

أمّا المثقف الفعّال، أو العضوي، حسب توصيف أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) فإن أفكاره تتوهّج تحت رماد التخلّف، ويشعر بمسؤوليته في تغيير الواقع، يدرس التاريخ وتعقيداته بعيون فاحصة، ويقول كلمته ببسالة، ويشارك في إثراء الواقع بلا حدود، دون أن يستسلم لماض لم يعد في أكثر جوانبه يجدي المجتمع في مسيرته، ولا يستسلم إلى الآخر. يجعلنا ـ هذا المثقف ـ نأخذ من ماضينا دون أن نسمح له أن يستعبدنا، ونأخذ من غيرنا دون أن ندعهم يستلبون عقولنا، أو يخيفونا[2].

وهنا يتحتّم علينا أن نفصل بين المهمّات البوليسية التي تتوخّى محاربة محاولات زعزعة المجتمع، وبين المهمّات الفكرية الهادفة إلى بناء عالم أفضل، ذلك أن الجمع بين هذين النوعين من المهمات هو بمثابة تعزيز للمخاوف والهواجس التي حذّرنا منها الأديب المفكر (جورج أورويل George Orwell 1903 ـ 1950) وعبّر عنها في روايته المدوّية (الأخ الأكبر) أو (1984) حيث يستوطن الرعب أحشاء الجميع، ويجعل كل محاولات التغيير في أنماط التفكير، وفي أنظمة الاستبداد الفولاذية مهمة مستحيلة[3]. إذن علينا رفض الانقياد للرعب الذي يلجمنا، ونتنحّى عن الخوف الذي يعذّبنا حين نفكر بالتغيير.

إن الأمر صعب، فليس سهلاً تهشيم جدار الخوف، والانفكاك من العزلة الفكرية التي أحْطنا أنفسنا داخل أسوارها. لذا ندعو إلى فهم الآخر، والاستفادة من ثقافته. نقرأ ما عندهم بتمعّن، لنكتشفهم ولنكتشف أنفسنا.

(1) جورج قرم، شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقي، بيروت 2003، ص 24.

(2) جان مارك بيوتي، فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1975، ص13 ـ 36.

(3) جورج قرم، شرق وغرب ـ مذكور ـ ص24.

ولكن ليس كل ما عند الآخرين فيه ما ينفعنا، بل أقول: علينا أن نقرأهم دون أن نخشاهم، أو نتبرم منهم، نقرأهم لكي نتحرّر من سطوتهم، ألّا نقف حيارى تجاههم، ألّا نقف على الحافة، علينا أن ننهض دون أن نكون تابعين لهم وعالة عليهم، ألّا ننبهر بكل ما عندهم.

وماضينا لا يمكن أن نتخلّى عنه، لكن علينا أن يكون لنا موقف منه. ألّا نبقى أسرى هوية ماضوية، وتركة ثقيلة. وتوهمات متحفية - كما يقول أدونيس - لا نضعه في موقع التقديس، نبقى ندرسه ونتعامل معه بودّ واحترام، شرط ألّا نغرق في حبنا له، فمن الضروري ترك مسافة معقولة بيننا وبينه، لأن تراثنا في واقع الأمر - هو نتاج عقول أناس لو تسنّى لهم أن يُبعثوا ويعودوا إلى الحياة، لعملوا وفكّروا غير ما فكّروا فيه (سابقاً) فقد كانوا أولاداً شرعيين لزمانهم، وصادقين مع عقلية عصرهم، فالتراث نتاج عقول الأجداد الذين نجلّهم، فنتعامل معه تعامل الأحفاد مع الأجداد. فهو - التراث - يغذّينا ولا يغذينا. يغذينا عن بعد، فعلاقتنا معه علاقة الاحترام من جهة، والقطيعة المعرفية (الابيستيمولوجية) من جهة[1].

علاقة الاحترام وليس التقديس، ألّا نكون مأخوذين بهم. أن نقدّر دورهم - الذي توهّج ذات يوم، ندرس نتاجهم بعمق واستقامة، دراسة نقدية، على ضوء ما استُحدث من نظريات معرفية، بهدوء واحترام. ولا يخفى أن هناك بون شاسع بين تمجيد الماضي والتعلّق بأذياله إلى حدّ الهوس، وبين قراءته واستيعابه ومن ثم نقده وتجاوزه. ففي التراث، تراث أيّة ملّة أو

(1) Epistemology - نظرية المعرفة من حيث صحتها وأساليبها ومداها، وهي العملية التي يدرك الفرد بمقتضاها ويفسّر ما يحيط به. انظر: أحمد خورشيد النورة جي، مفاهيم في الفلسفة والاجتماع، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - 1990، ص229.
وانظر عبد السلام بن عبد العالي - وسالم يفوت، درس الابيستيمولوجيا، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - 1986، ط 2، ص7 - 11، فصل (1) من نظرية المعرفة إلى الابيستيمولوجيا، وناصيف خير بك، من الابيستيمولوجيا إلى المجتمع، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق: 2002، ويترجمها د.بسام الهاشم بـ (العلومياتي) انظر غاستون باشلار، العقلانية - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - 1984، ص19.

جماعة، ما هو صالح وغير صالح، ولا يجب أخذ كل ما فيه على علاّته، لكيلا يشدّنا إلى الوراء، ويشلّ حركاتنا وقدراتنا على التفكير المتّزن.

إذا قُدّر لمجتمع ما، أن يتعلّقَ بماضيه تعلّقاً ينسيه حاضره، فإن هذا يعني أن حاضره يعاني انكساراً، ولهذا فهو يريد الاختباء خلف أستار الماضي وأشباحه، ليعوّض خسارة الحاضر. لأن هذا الحاضر بات يناوئ عملية الإثراء الثقافي ويحتاج إلى نخبة واعية موجهة، أي إلى (انتليجنسيا Intelligentsia) قادرة على استيعاب متطلبات العصر، أو التلاقي مع الآخرين، وفهم ما يقولونه عنّا.

وأخطر ما يبّجل - عن استحقاق وجدارة - في الماضي هو العقيدة التي لها صفة الثبات والقطعية (دوغما - dogma) في نصوصها، باختلاف طبيعة العقائد والتسميات، حسب أماكن وجودها في العالم القديم. لكن حتى العقائد لا يمكن دوام كل ما فيها على طول الدهور والعصور، دون حدوث - أو إحداث - تغيّرات في المسائل الفرعية في الأقل، ولاسيما المسائل المتعلقة بحياة الإنسان الدنيوية. فلولا حصول المتغيرات، لما دعت الحاجة إلى تغيير بعض الأمور. والنصّ الصريح يقول: إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدّد أمور دين الجماعة. فهذه دعوة إلى التغيير والتجديد والصلاح. فالمجتمع البشري في تغيّر مستمر، ولكن لا بدّ لهذا التغيير من ضوابط وقوّة إقناع.

في القرآن الكريم والسنّة النبوية مبادئ عامة لا تتعارض البتّة مع محاولات الأخذ من مناهل العلم والفكر الذي ينقل المجتمع إلى وضع أفضل، أينما كان العلم (حتى ولو كان في الصين) أو اليابان، إذا كان المطلوب منا أن نمسك زمام رغبتنا نحو التقدم، مع احتفاظنا بالقيم الأساسية الجميلة التي وردت في القرآن والسُّنّة[1].

(1) في حوار مع خالد محيي الدين: الدين والمنهج العلمي في التفكير، مجلة الكاتب المصرية، العدد (144)، ص13.

فلنلتفت إلى ما فعله الخليفة العباسي المأمون ابن هارون الرشيد (حكم بين 198 ـ 218هـ/ 813 ـ 832م) قبل نحو اثني عشر قرناً، مثلاً، حين أشاع مناخاً حوارياً رفع سقف النقاش عند علماء الكلام إلى مستوى سمح بتناول وتأويل أدق المسائل وأخطرها في النص المقدّس، في القرآن الكريم، كتلك المناظرات التي دارت مع المعتزلة (أهل العدل والتوحيد) حول أزلية كلام الله، وخلق القرآن، وصفات الله تعالى، ومسألة القضاء والقدر وأفعال العباد، والأصول الخمسة التي فصّلوا في شرحها، وهي تخصّ منهجهم في التفكير وموقفهم من العقيدة والحياة[1]، ومسؤولية العباد تجاه أعماله.

والآن أو لسنا بحاجة إلى تغيير واقعنا ونمط تفكيرنا، أو نتأقلم مع ما يحيط بنا، ونرى ما حقّقه الآخرون، ونصغي إلى ما يطرحونه؟

والاستشراق، أقضّ مضاجع العديدين، حين قرؤوا رأياً يغاير ما اعتادوه عليه، وما يعتاد عليه المرء ليس يسيراً أن يتخلى عنه، حتى لو استجدّت حاجة للتخلّي، ولهذا يتمسّك برأيه، ويحاول جهده أن يدحض ما يقوله الغير، ونقصد هنا (المستشرقون). لأنه لم يألف وجوداً متحقّقاً غير وجوده. فثمّ من اعتاد على توجيه الاتهام للآخرين لمجرد كونهم ينتمون إلى ثقافة تختلف في جوانب عديدة عن ثقافتنا، ويعيشون في عالم غير عالمنا.

إنّ توجيه الاتهام، بشكل مطلق، ضد جمهرة المستشرقين، سواء كانوا دارسين مختصين منهم، أو مستخدمين لمعلومات لصالح دوائر خارجية بلادهم، ليس أمراً صائباً. فتوجيه اتهام مجاف ينهي الحوار مع الآخر المخالف، أو يمنعه. ولهذا ليس مستغرباً ـ كما يقول باحث عراقي ـ

---

(1) عن المعتزلة انظر د.محمد عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد، ط ـ 2/ 1984، ود.محمد عمارة نفسه، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2 ـ بغداد. 1984 وعن سيرة المأمون انظر المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار المعرفة ـ بيروت ـ 2005، ج4، ص6 ـ 41،

أن نقرأ بين الفينة والأخرى، أن المؤلف الفلاني التقى المستشرق الفلاني وصحّح له معلوماته، وعدّل وجهات نظره، بينما جاء بنص آخر إلى شخص آخر، فما كان من الآخر إلّا الاعتراف بخطئه .. إلخ. وبكلمة أخرى فإنّ الكتابة الإطلاقية (الجازمة) لها مثالبها، كما أن تصوّر الأحكام على أنها نهائية له مشكلاته[1].

المشكلة الأشدّ خطورة تتعلّق بالميل الانتقادي، بل الهجومي، لدى عدد من الكتّاب العرب والمسلمين، كما سنرى، فقد كتبوا بروح انفعالية بعيدة عن الموضوعية، في تحليل الذات تحت وطأة (الغيرة على التراث) أو ما يطلق عليهم الماضويين، أو (الغيورين على التراث، مع وقف التنفيذ) بحجة الوقوف ضد طروحات وتفاسير مخالفة لطروحات وتفاسير (مالكي التراث)، أصحاب القناعات الثابتة. وبذلك يتم عزل حس (المفكر) في نقد ما لم يعد يتواءم مع روح العصر، والاتكاء على فكر أنتجته حاجات هي غير حاجات هذا الواقع، الذي يريدون منا أن نهرب منه إلى ماض لم يعد مجدياً لنا في أكثر جوانبه ومحطاته.

بالمقابل نشأ منهج فكري بعيد عن البكاء على الأطلال، أو تقريع الذات، أو اتهام المستشرقين في عمومهم، بما ليسوا فيه. منهج يسعى إلى تكوين رؤية واعية لذاتها أولاً، ولشروط التنقيب عن الماضي ثانياً، بعيداً عن الترويج لفكر ماضوي بحت، أو الانبهار بكل ما يقوله المستشرقون. منهج شجاع لا يعادي هذا (الغير) لمجرد الاختلاف معه في الرأي والاستنتاج. هذا المنهج أخذ ينمو ويتّسع، رغم استمرار كتابات تروّج لفكر منغلق، وبقوة أحياناً، رغم أنه لا يمت بصلة إلى الحاضر إلّا بجسمه.

يتعيّن علينا أن نبذل جهدنا لاستشراف آفاق الاستشراق بهدف فهم ملامحه، ومن ثم التوصل أو التعرف على نوايا شخوصه، وبعد ذلك إيجاد

---

(1) محسن جاسم الموسوي، مقاله: مداخل المثقفين العرب للاستشراق (نقطة تحوّل)، دورية (الاستشراق) سلسلة كتب الثقافة المقارنة بغداد. العدد (1) 1987، ص9.

مشروع رؤية بديلة عن فكر التشنّج، رؤية تفيدنا في رسم منهج نفهم به ماضينا ونستوعب حاضرنا بعيداً عن الانفعال والصراخ.

لقد ظهرت في العقود الأخيرة كتابات تمتاز بنزعات نقدية جريئة، لها القدرة على طرح رؤية حضارية للتراث، ارتسمت ملامحها عند العديد من مفكري القرن العشرين، ومازال البعض منهم يواصل عطاءه الفكري. وتقع جهود هذه الكوكبة من المفكرين في سياق الرؤية النقدية في تناول موضوعة التراث والفكر، ويمكن أن نسمي هذه المرحلة بمرحلة التكوين، ثم مرحلة النضوج أو العطاء الفكري[1].

(1) المصدر نفسه.

إشادات بمجهودات المستشرقين

لن نتحدّث عن إنجازاتهم في الحصول على المخطوطات والوثائق والآثار، وحفظها في أماكن آمنة بعيدة عن السرقة والرطوبة والجرذان، ثم قيامهم بتحقيقها ونشرها دون مسّها بالتحريف، لأي سبب كان، وبكل أمانة وإنصاف، بل سنتحدث عن آراء جملة من المعنيين بالتراث الإسلامي وشؤون الاستشراق والمستشرقين، من أهل الشرق، ونبدأ من:

الدكتورة بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، فقد ألقت محاضرة في الموسم الثقافي في الكويت عام 1957 طرحت فيها مقارنة بين ما فعله المستشرقون بالمخطوطات، وما فعله المسلمون عندما اطلعوا على تراثهم هم، قالت فيها[1]: (إننا مدينون للمستشرقين بجمع ذلك التراث وصونه من الضياع... وتسألون: وماذا لو تركوا تراثنا لنا، أما كنّا أهلاً لجمعه وصونه؟ فأجيبكم بملء يقيني: كلا، لقد كنّا في غفلة عنه لا نكاد نحسّ وجوده، أو نعرف قيمته، أو نقدّر حاجتنا إليه.. إن خدّام دور العبادة عندنا يبيعون أوراق نفائسه بالكوم (بالجملة) لتجار الحلوى والبقول! ثم تعرج - بنت الشاطئ - على ما أثمرته جهود المستشرقين لتقول: إن جهود هؤلاء لم تقف في جمعهم لكتب تراث الشرق على مجرّد اقتنائها، بل فهرسوا ما جمعوه فهرسة علمية دقيقة.. ومن ثم انتقلوا إلى نشره نشراً يعتمد على أدق منهج للتوثيق والتحقيق... وصحونا من نومنا، فإذا ألوف الذخائر العربية

(1) عبد الله علي العليان، الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص52.

بين أيدينا، محرّرة، موثقة، نلوذ بها في دراساتنا العالية، ونعدّ الرجوع إليها في أبحاثنا المتخصصة مدعاة للفخر والمباهاة.. وبلغوا في دراساتهم للشرق وللعربية وللإسلام حدّاً مذهلاً من العمق والتخصص.

تواصل بنت الشاطئ كلامها لتقول: نقابل ـ أو نقارن ـ عمل من اشتغل منا بنشر المخطوطات منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، بصنيع المستشرقين، فتروّعنا المقارنة: فأمانتهم العلمية في نقل النص يقابلها عندنا عبث بالنصوص يتناولها (محقق المخطوط عندنا) بالحذف والإضافة والتغيير. ودقتهم في مقابلة النسخ الخطية للنص، والرجوع إلى الأصل، والتماس الأصالة فيها، أو إخراج طبعات ملفقة مرقعة تنسب إلى المؤلف القديم دون أن يتصل به نسبه. وبدا واضحاً أن أكثر القوم هنا لم يقصدوا إلى شيء من النشر العلمي، ولا عناهم أن يثقلوا على أنفسهم ببعض أعبائه وتبعاته، ولا أن يضبطوا أقلامهم بشيء من نظمه ومناهجه، إنما أخذوا النشر وسيلة ارتزاق فحسب)[1].

وقبل ذلك أثنى الدكتور زكي مبارك على جهودهم، وينصفهم، قائلاً: (إنهم خدموا الإسلام ـ بخصومتهم له: أجلّ الخدمات ـ فقد عمدوا إلى القرآن والحديث فطبعوا كل ما يتصل بهما من جيّد المؤلفات، وفهرسوها وبوّبوها ورتّبوها ترتيباً تعجز عنه مشيخة الأزهر الشريف. ووضع المسيو (فينسنك Wensinck 1882 ـ 1939) المستشرق الهولندي، فهارس للحديث) الذي رماه الدكتور حسين الهواري[2] بسوء الفهم والنيّة. هذا الرجل (فينسنك) نفسه، خدم الإسلام بكتابته في الأحاديث النبوية. ولنفرض جدلاً أنه لم يقصد وجه الحق بنشر كتابه، فإن هذا لا يمنع أن نقول إنه خدم الإسلام من حيث لا يريد، وهل هناك خدمة أجلّ من نشر الآثار الإسلامية في الأقطار الأوروبية والأمريكية، إن هذه الخدمة كانت تنتظر

---

(1) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين، الكويت، 1957، ص307.

(2) في كتابه: المستشرقون والإسلام، دار المنار، القاهرة، 1936.

المسلمين أنفسهم (أن يسدوها لتراثهم) فغفلوا عنها وتركوا الأجانب يتصرفون في تراثهم بما يشتهون[1].

ويقول: أفهمتم الآن أن أسوأ جانب في الاستشراق لا يخلو من خير ونفع. وأضيف إلى كل ما سلف، إن المستشرقين ـ حسب مبارك ـ سبقونا إلى الدراسات الأدبية بنحو ثلاثة قرون، والباحث الجاد في مصر والشرق لا يستطيع الفرار من بحوثهم التي نطالعها من كل جانب. أليس من المخجل أيها الناس أن نحدّثكم بأن الأزهر ـ الذي يعدّ معقل الإسلام ـ لم يعرف أهله كيف يدرس التاريخ الإسلامي، إلا منذ سنوات معدودات، أليس من العار أن نحدّثكم بأن عدد الطلبة في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بالجامعة المصرية أقل من عدد الطلبة بقسم اللغة العربية في جامعة السوربون بباريس؟ أليس من الفضيحة أن أخبركم أني كنت أجد بمكتبة مدرسة اللغات الشرقية في باريس مصادر عربية مطبوعة لم أجد لها ظلاً في دار الكتب المصرية.

ـ ثم يقول الدكتور مبارك: أنا رجل أعيش في ضوء الحكمة التي تقول (اطلب العلم من المهد إلى اللحد)، وكل مناي أن أصبح حجّة في اللغة العربية، على نحو ما يكون الباحث الأوروبي حجّة في لغته القومية، وليس لديّ ما يمنع من الاعتراف بأنّ أثر المستشرقين أبقى في ذهني وأوضح، وإنّ فضلهم عليّ أظهر وأرجح. ومن النصيحة لأمتي أن أشير بتأثير خطوات المستشرقين في غير زيغ ولا ضلال. ولا ننسى أن المستشرقين ناس لهم مطامع ولهم أهواء، وأكثرهم لا يتّصل في بلده بغير وزارة المستعمرات، فهم ليسوا ملائكة ولا قدّيسين، وإنما هم بشر مثلكم يخطئون ويصيبون.

وبعد، فأنا لا أهوّن أغلاط المستشرقين، ولا أدعو إلى متابعتهم في غير بصيرة ولا رويّة، ولكنّي أُجزم بأنّ أعمالهم أدخلت كثيراً من عناصر

---

(1) د. زكي مبارك، مقاله المنشور في مجلة الهلال، مجلد 42/ 1934، ص327، تحت عنوان: نفع المستشرقين أكثر من ضررهم.

الحيوية في الدراسات اللغوية والإسلامية والتاريخية. وليس في الدنيا شرّ خالص، وإنما النفع في أعمال هؤلاء الباحثين أقوى وأغلب)[1].

أمّا محمد كرد علي - من كرد العراق - رئيس مجمع اللغة العربية في دمشق حيث توفي فيها - الذي لم يضع كتابه المعروف (خطط الشام) إلّا بعد زيارته لإيطاليا، والاشتغال على مخطوطات المستشرق الأمير (ليوني كيتاني Leone Caetane - 1869 - 1935)[2]، فقد أشاد بجهود المستشرقين، ويرى في أعمالهم خدمة لنهضة الشرق، ويذكر (محمد كرد علي) أسماء مستشرقين لامعين مثل (لامنس البلجيكي Henri Lammens 1862 - 1937)[3] المعروف عنه عدم ابتعاده عن المطاعن(!) ومرجوليوث الإنكليزي[4]، وكراتشوفسكي الروسي[5] وهارتمان الألماني[6]. وكايتاني

(1) محمد كامل الخطيب (المُعِد والمقدِّم) لكتاب (الشرق والغرب) منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق/ 1991، ق 2/ 579.

(2) الأمير كيتاني: له (حوليات الإسلام) وهو أوسع تاريخ عصر النبوة والخلافة الراشدة، في عشر مجلّدات، وعن الدولة العثمانية، و(تاريخ عام حوض البحر المتوسط، ومعجم الأعلام العربية)، د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2003، ص493 - 496.

(3) لامنس: راهب يسوعي، شديد التعصّب ضد الإسلام، يفتقر افتقاراً تاماً إلى النزاهة في البحث والأمانة، ويُعدّ نموذجاً سيئاً للباحثين في الإسلام، حسب وصف د.بدوي، ص507، وأنا - حسب قناعتي - لا أعتبره مستشرقاً.

(4) مرجوليوث (مارغليوث) دافيد صمويل - M. S. Margoliouth - 1858 - 1940، إنكليزي، درس الآداب الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية) واللغات السامية، نشر كتباً عديدة بينها (فن الشعر، رسائل المعرّي) حقّق كتباً عديدة نذكر منها: (معجم الأدباء) لياقوت الحموي، و(نشوار المحاضرة) للتنوخي، قسماً من (تجارب الأمم) لابن مسكويه، كما ألّف عن (محمد ونشأة الإسلام) و(تطوّر الإسلام في بدايته) د.بدوي، مذكور، ص546.

(5) كراتشوفسكي (إجناتي جوليانوفتش - Ignatij Julianovic Krackovskij - 1883 - 1951) مستشرق روسي، عاش فترة في طشقند، تعلّم الفارسية، واليونانية واللاتينية، ثم العربية والعبرية والحبشية والتركية والتتارية، كتب عن بعض شعراء العربية: المعرّي، المتنبّي، الأخطل، أبو العتاهية، الوأواء الدمشقي، وألّف كتباً عديدة، إلا أن أشهر مؤلفاته كان (تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب) و(المخطوطات العربية)، د.بدوي: 468 - 471.

(6) هارتمان Mortin Hartmann - 1851 - 1918. =

الإيطالي المذكور، مع ما بينهم من اختلاف.. وقد نشر السيد غرينكو عشرات الكتب والرسائل والمقالات بالعربية والألمانية والإنكليزية، ما لو نشر بعضه مجمع علمي في ثلاثين سنة لعدّ ذلك من مفاخره[1]. كما نشر غرينكو - نفسه - مقالاً في مجلة الرسالة[2]، وبعد أن أشاد محمد كرد علي بإنجازات المستشرقين، قال: هذه عناية علماء المشرقيات بكتب الإسلام، أمّا خاصة أهله - يقصد المسلمين - فساهون لاهون، وليت سادتنا علماء الأزهر والمعاهد المماثلة له في البلاد، وأساتذة دار العلوم (في القاهرة) وغيرهم يتروّون في عمل هؤلاء الأعاجم (الأجانب) وقد كان عليهم هم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل أن تنتظر في الخزائن عطف الغرب. إننا مدينون لعلماء المشرقيات من الهولنديين والجرمانيين والفرنسيين والبريطانيين والإيطاليين والإسبانيين، وغيرهم من شعوب أوروبا وشمالي أمريكا، بما تفضلوا به علينا من نشر أسفارنا. أحسن الله إليهم ما أحسنوا لمدنّيتنا وآدابنا.

كما أبدى يوسف أحمد داغر إعجابه بأعمال المستشرقين. فوصف طرق البحث التي اتبعوها، بالنموذجية القياسية، بمعنى أن المستشرق يبحث على وجه من المنطق العلمي في الطريقة والسياق والاستطراد والتوسع والعَرض والبسط، بحيث تتضح أمامك المعالم، وتستبين الصوى (الصوت الخافت). وهي إلى ذلك كله (موسوعية) أو (جامعية) بحيث إنه إذا ما تناول مستشرق موضوعاً ما، استفرغ منه المناحي، واستظهر منه الخوافي، فلا يدع فيه مزيداً لمستزيد. يعود كل هذا إلى وضوح وجلاء ونقاء ونصاعة وتتبّع

= اهتم بالإسلام في تركستان الصينية، وألّف فيها، كما ألّف عن أحوال تركيا، ثم (المسألة العربية) و(أغاني الصحراء الليبية) وله كتاب (القصيدة العربية)، د.بدوي: 607.

(1) كتابه: المستعربون من علماء المشرقيات، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد 23، ص347.

(2) مجلة الرسالة، العدد 108، ص1238، نقلاً عن حازم صاغية في كتابه التالي: حازم صاغية، ثقافات الخمينية، موقف من الاستشراق، أم حرب على طيف؟ دار الجديد - بيروت، 1995، ص50.

تستفيض منه الحقائق التاريخية، على أنوار كشافة من التتبع المضني والنقد العسير[1].

وعلى غراره أشاد الدكتور صلاح الدين المنجّد بجهود المستشرقين إذ يقول: (إنهم طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا، وعالجوا كل أمر ذي شأن في ديننا وحضارتنا، متّبعين في دراستهم وأبحاثهم طرق البحث المنهجي المنظّم. ولقد أتيح لهم أن يكونوا، أحياناً كثيرة، أكثر إحاطة بالمصادر وأبصر بمواضع النقد، وأشدّ جرأة على ارتياد آفاق صَرَفَنا (مَنَعَنا) عن ارتيادها الدين أو التقاليد. لقد نشر المستشرقون مئات (بل آلافاً) من كتبنا القديمة، ووضعوا المئات من الدراسات عن تاريخنا، لا أقصد التاريخ السياسي وحده، بل تاريخ الحضارة الإسلامية العربية كلها بمظاهرها وببواطنها، فيسّروا لنا ـ بنشرهم العلمي لكتب كثيرة ـ أن نطّلع عليها وننتفع بها. ودفعونا إلى اقتفاء آثارهم في نشر تراثنا. كانوا بادئين وكنّا متّبعين مقلّدين. ثم هم عرّفوا بدراساتهم حضارتنا، وأظهروا بتحقيقهم ودروسهم كثيراً من محاسنها وكثيراً من مساوئها)[2].

ويقف الدكتور محمد يوسف موسى موقفاً مشابهاً في إنصاف المستشرقين، إذ يقول: (إن المستشرقين عالجوا كل ما يتصل بالشرق من دين وحضارة وثقافة. وكان هذا بأسلوبهم الخاص ومنهجهم الغربي، ولم يضنوا (لم يبخلوا) في هذا بجهد أو مال.. وكان من هذا أن عرف العالم علماء أعلام، امتازوا بالتوفّر على دراسة الشرق عامة، والإسلام بوجه خاص. وقد ظفرنا بثروة كبيرة من المؤلفات العربية التي نشرها هؤلاء العلماء نشراً علمياً حقّاً، فضلاً عن البحوث العلمية العميقة التي قام بها أولئك الأعلام، وانتفعنا ـ ولا نزال ـ ننتفع ـ بها كثيراً فيما نكتب عن

(1) مصادر الدراسة الأدبية، منشورات أهل القلم، مطابع لبنان، 1956، 2/ 775، نقلاً عن حازم صاغية، مذكور.

(2) صلاح الدين المنجد. المنتقى من دراسات المستشرقين، دار الكتاب الجديد. بيروت، 1976، مقدمة الكتاب.

العرب والإسلام ... وهكذا يتقدم على أيديهم خطوات ظاهرة ملموسة في كل ما يكتبونه على تعاقب الأجيال).

وذكر باحث آخر: أن جهود المستشرقين في كشف التاريخ العربي كبيرة وباهرة، في الجوانب الفكرية والثقافية والعلمية، وغيرها، وأعترف أنني قبل أن أدخل ميدان الكتابة كانت لي نظرة قاتمة للاستشراق، بصورة تعميمية، في جهود المستشرقين كلها، لكن القراءة الشاملة لمراجع البحث، جعلتني أغيّر تلك النظرة العامة المسبقة، ولاسيما في الجانب العلمي، والجوانب الأخرى المتصلة بالتراث والحضارة الإسلاميين، حيث أفنى الكثير منهم عمره في الدراسة دون انقطاع أو ملل، على أسس في غاية الدقة والتنظيم، وقد قطعوا في ذلك المسافات لتحقيق مخطوط، أو السؤال عن كتاب، أو التنقيب عن آثار.

ويختتم كلامه بالقول: فلولا جهود هؤلاء، لما استطعنا أن نعرف الكثير من تاريخنا ومآثر أجدادنا في شتى المعارف، ولذلك فمن الحق أن نذكر أن جهود المستشرقين تُعتبر رائعة وعظيمة، تستحق التقدير والإشادة[1].

ويقول الدكتور محمد صالح البُنداق: المستشرقون من كافة الجنسيات يستحقون الاحترام والتقدير لما لهم من المآثر في نشر العلم والثقافة وتسهيل الوصول إلى مؤلفات وأعمال ودراسات لو لم يبادروا إلى تحقيقها ودرسها وفهرستها فهرسة كاملة ونشرها من مخطوطات كتب تراث وحضارة، ومن أحاديث نبوية وتاريخ ولغة وآداب وفلسفة... الخ. لكانت ما تزال قابعة سجينة الخزائن بعيدة عن النور، ناهيك بالمجلات المختصة التي أنشؤوها منذ عشرات السنين (منذ أكثر من قرن ونصف) وما تزال تصدر حتى الآن، طافحة بالدراسات والتحقيقات والنصوص والمستندات والأعمال التي تشكّل ذخراً تراثياً هائلاً. ولن ننسى هنا المؤتمرات الدولية

(1) د. عبد الله علي العليان، مذكور، ص141 ـ 142.

التي ينظمونها ويعقدونها للبحث والاطّلاع وتبادل الآراء والدراسات. وكان من أثر هذه الأعمال الجليلة ليس فقط تمكين العرب والمسلمين وغيرهم من الوقوف عليها والاستفادة منها، بل اطّلاع الاجانب والأوروبيين عليها[1].

والواقع لا يستطيع المرء أن ينقل ما أورده الكتّاب المسلمون المنصفون عما أنجزه المستشرقون في دراساتهم الرصينة بعقل حصيف متمكن، لكن من المفيد أن نوجز أبرز أعمالهم المشْرِفة، فقد درسوا المدنيات الشرقية القديمة (مدنيات بلاد سومر وآكد وبابل) وبلاد النيل والشام واليمن ودلمون (البحرين)... وبلاد فارس وبلاد الكرد. إضافة إلى الحضارات العظيمة في بلاد الهند والصين والهند الصينية.. الخ.

ونبشوا معالمها للتنقيب عن آثارها وتاريخها وثقافاتها ولغاتها، في جميع مرافق الحياة الفكرية والفنية، ونشرها في مجلات علمية وكتب في غاية الدقة والمنهجية والروح النقدية، وإن كانت لا تخلو أحياناً من آراء خاطئة ومن هنّات، هي من طبيعة الكشوفات الجديدة. كما قاموا بجمع المخطوطات الشرقية على اختلاف لغاتها، وحفظها في خزائن، والعناية بها وصيانتها باستمرار، وفهرستها بشكل مبرمج، ومن ثم تحقيقها ونشرها على أبهج شكل وبإتقان، للانتفاع مما فيها من معارف وثقافات وفنون. وترجمتها إلى لغاتهم القومية، وتلحق بها المقدمات والحواشي ووضع فهارس بما ورد في الكتاب من آيات وأحاديث نبوية، وأبيات شعر، وأسماء الأعلام والقبائل والأماكن.. الخ.

إضافة إلى قيامهم بتنظيم المؤتمرات الاستشراقية، بشكل دوري بدءاً من أول مؤتمر عُقد في باريس1873، ثم توالى عقدها في مدنهم، وعُقد قليلها في مدن شرقية مثل القاهرة والجزائر ونيودلهي. وفيها يستعرضون مشاكل الدراسات الشرقية ومستجداتها، ويتبادلون فيها المعلومات والآراء،

---

(1) د. محمد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت 80، ص92 ـ 93.

وقد عُقد عام (1973) المؤتمر التاسع والعشرين، في باريس، وتمّ ترتيبه لمناسبة مرور قرن على انعقاد المؤتمر الأول في المدينة نفسها.

ويرى الدكتور محمد السويسي: نعترف لعدد كبير من المستشرقين بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الإسلامية وبالعلوم العربية، فهم ساهموا بقسط وافر في إحياء التراث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وحرّكوا عجلة البحث في الغرب والشرق، فأكبّ العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات، مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء. بل إن أرباب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين، وكان لهذا النقاش والجدل المُثار بينهم غنم (مكاسب) للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة[1].

ويعلن الدكتور يوسف أسعد داغر أن من أفضال الحركة الاستشراقية أنها ساعدت على نموّ وإيقاظ الوعي القومي في مختلف بلدان الشرق، وتنشيط حركة إحياء العلوم واليقظة الفكرية، بما خلقته من تيارات ثقافية وتوعية فكرية، فقد كانت أعمال المستشرقين وخدماتهم للثقافات الشرقية المختلفة خير دروس ألقوها على رجال البحث في عقائد الشرق وتاريخ شعوبها وآدابها ولغاتها..

وكما وضع المستشرقون المعاجم اللغوية (مثل معجم دوزي للألفاظ غير الموجودة في المعاجم العربية، وعن الملابس) وهي أعمال تحتاج إلى تحمّل المشاق، والصبر في الوصول إلى نتائج علمية، وأمضى بعضهم عمره وهو منكبّ على نشر مخطوط، أو تأليف كتاب، ووضع فهارس، وتكبد آخرون مشاق الترحال والمخاطرة بحياتهم في سبيل الوصول إلى حقيقة ما أو طلب مخطوط.

---

(1) على هامش بحثه (آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي، والرد عليها) المنشور في كتاب (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الرياض 1985، الجزء الثاني، ص65، الهامش (1).

فقد سافر المستشرق المعروف (آدم متز ـ Adam mez 1869 ـ 1917) من مدينة بال بسويسرا، إلى مكتبات برلين وباريس وليدن بهولندا، ولايبزك وميونيخ وفيينا ولندن، لقراءة ونقل النصوص المودعة في هذه المكتبات، وقد أربى عددها على الأربعين مخطوطة ـ بعضها لم يُنشر أو لم يطبع حتى الآن[1].

كما قضى (كارل بروكلمان Carl Brockelmann 1868 ـ 1956) المستشرق الألماني الشهير، الذي أجاد تسع لغات شرقية وغربية قديمة، قضى نصف قرن، هو أكثر من نصف عمره ليؤرخ الأدب العربي في كتابه الموسوعي الذي لا يُضاهى.

يقول باحث معاصر: لقد كانت وجهات نظر المستشرقين ذات فاعلية وفعّالية تستمدهما من الجهود الكبيرة المبذولة طيلة قرنين لإحياء النصوص العربية، وهي جهود تجعل الجهد العربي (المحلّي) يبدو ضئيلاً بالمقارنة.. ولهذا لم يكن كراتشوفسكي المذكور على خطأ عندما أشار إلى سعة جمهرة المثقفين العرب الداعين إلى اعتماد المناهج الأوروبية والثقافة الغربية وسيلة للوصول إلى تكوين الأصول الصحيحة للأدب العربي، والذي اعتبرهم مختلفين عن جماعة القديم، أو جماعة التقليد المحض للأوروبيين[2].

---

(1) ألّف (آدم متز ـ Adam Mez ـ ت 1917) كتابه المهم (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) أو (عصر النهضة في الإسلام) وقد ترجم الكتاب إلى اللغة العربية د.محمد عبد الهادي أبو ريدة في جزأين، وطبع في 1940، ثم توالت طبعاته، انظر بدوي، ص544.

(2) د.محسن جاسم الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2005، ص133 ـ 134 ـ وقد تحدّث العديد من المعنيين بالدراسات الاستشراقية عن إنجازات المستشرقين، رغم مزاجيتهم الكارهة، نذكر على سبيل المثال: د.محمد عبد الله الشرقاوي: الاستشراق دراسات تحليلية تقويمية، مطبعة المدينة، القاهرة، 1993.
د.ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، الإسلام والغرب، دراسات في نقد الاستشراق: دار المناهج، عمان، 2004.
د.محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الدوحة ـ قطر 1404هـ (1984م).
د.محمد السويسي، في بحثه (آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي) مذكور، =

وبالمقابل ـ وكما سنرى ـ نجد بعض (الغيارى) من يجحد فضل المستشرقين بجرّة قلم. ويندب التراث الذي صار بأيدي (الأغراب!).

وأخيراً: فمهما يكن من أمر فإن المستشرقين ليسوا سوى بشر، وقد يخطئون، ويتحاملون، فلبعضهم ميولهم وأهواؤهم وقناعاتهم المختلفة عن ميول وأهواء وقناعات أهل الشرق. فليس من المنطق أن ننظر إليهم جميعاً نظرة واحدة من النزاهة والإنصاف، أو أن يتسلّحوا بالعلم وبمنهجية البحث في تآليفهم دون أن يخطىء بعضهم، أو دون أن يتعصّب. ونردّد هنا مع المستشرق الكبير (مكسيم رودنسون Maxim Rodinson 1915 ـ 2004) متسائلين: ما أهمية الأفكار التي يحملها عالم الآثار الفرنسي الشهير شامبليون، مادام أنه فكّ لنا رموز اللغة الهيروغليفية، لغة المصريين القديمة[1]. فهل كان على صواب أم على خطأ حين فكّ تلك الرموز؟

ولكي ننصف المستشرقين، ولا نفتري عليهم، علينا أن نقرأ ما كتبه د.محمد عمارة عام 2005، في كتابه: (الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء) تحت عنوان (شهادات غربية لكوكبة من علماء الاستشراق في إنصاف الإسلام)، نكتفي بذكر أسمائهم، ومن يبغي الاطّلاع على تلك الشهادات فليقرأ الكتاب بنفسه، وهم: السير توماس آرنولد، سانتيلّانا، مونتجمري وات، يوسف شاخت، برنارد لويس، مارسيل بوازار، جيوم، نلّينو، جابرييلي، مكسيم رودنسون، بَكَر، سارتون، مايرهوف، كاراديفو، بلسنر، فيرينه، كاربنسكي، جب، روزنتال، نيكلسون، أتنجهاوزن، كريستي، فارمر، جراير، بريكز، كرمز، باركر، براند تراند، سيجريد هونكه[2]. ويعتبر د.محمد البهي بعض هؤلاء من

= ص19 ـ 68، وآخرون عديدون.
د.عبد الجبار ناجي، تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الحرية للطباعة، دار الجاحظ للنشر ـ بغداد. 1981.

(1) حازم صاغية، مذكور، ص13.

(2) د.محمد عمارة، الإسلام في عيون غربية، دار الشروق، القاهرة، 2005.

المستشرقين الخطرين، كما يعلن عن أسفه لأنّ بعضاً من المسلمين - ولاسيما من المصريين - قد تتلمذوا عليهم في الدراسات الإسلامية واللغوية. مثل: ا.ج.آربري، ألفريد جيوم، هـ.أ.ر.جب، وا.ج.فنسنك. إضافة إلى يوسف (جوزيف) شاخت، ر.ا.نيكلسون، ولويس ماسينيون وغيرهم[1].

(1) في كتابه: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر - بيروت، ط5/ 1970، ص552 - 558.

متى كانت بداية الاستشراق؟

ليس من الصواب أن نعتبر ما كتبه الآخر عنّا قبل نحو ثلاثة عشر قرناً بداية للاستشراق. ويُستحسن أن نوجز ما حصل، بالنسبة لمنطقتنا، أو للشرق الإسلامي[1]. لقد انطلق المسلمون يفتحون الأوطان، خارج جزيرة العرب، بدءاً من العراق، وشملت الفتوح أرجاء واسعة من العالم القديم، حتى وصلت أرض الصين من جهة، وامتدت إلى حدود فرنسا من جهة أخرى. وكانت تلك الأراضي الشاسعة تعتمل فيها حضارات وأديان وثقافات من آداب ولغات وفنون وفكر وعلوم ونظم، بما فيها من نظم إدارة وجيش وضرائب ونظام نقدي وتجارة وطرق مواصلات، وزراعة ونظم الالتزام، واقتطاع الأرض، أي الإقطاع الشرقي، ونظام المقاسمة والإيغار.. إلخ.

لقد قضت الفتوحات الإسلامية على الدولة الساسانية في العراق أولاً، ثم في بلاد فارس، مرّة والى الأبد، وأضعفت دولة الروم البيزنطيين إلى حدّ كبير، بالاستيلاء على أجزاء واسعة من أراضيها، وضمّها إلى الدولة العربية الإسلامية، شملت بلاد الشام الكبرى ومصر وشمالي إفريقيا برمّتها، وتواصلت الفتوحات وعبرت إلى أرض أوروبا عبر المضيق الذي صار يسمّى بمضيق جبل طارق، نسبة إلى الفاتح الأمازيغي المسلم طارق بن

(1) إذ كان الاستشراق يشمل دراسة كل ما يخصّ مجمل ثقافات بلدان الشرق، من بلاد المغرب إلى اليابان، وثَمّ من يوسع نطاقه ليشمل العالم القديم كله خارج أوروبا بحدودها الجغرافية المتعارف عليها.

زياد. واستقرّ المسلمون في إسبانيا بدءاً من مقاطعة الوندال الجنوبية، وصارت البلاد تسمّى (بلاد الأندلس)، ثم ضمّت الفتوحات بقية البلاد[1].

استوطن العرب المسلمون في تلك الديار الشاسعة، كانت شعوبها تُدين بأديان وعقائد عديدة، يهودية مسيحية زرادشتية مزدكية مانوية وبوذية. ولم يكن من المعقول والمنطقي أن يتخلّوا عن عباداتهم السابقة بسهولة وبمجرّد وصول المسلمين وبدون قتال أو مقاومة. فكان أن ظهرت بين سكان تلك البلدان، ولاسيما بين الفرس ـ حركات مناهضة لعقيدة الدولة الجديدة، تمثّلت في حركات الشعوبية والزندقة والتمسك بدياناتهم ومذاهبهم، حتى تمكنت الدولة القضاء عليها بمرور الزمن، وبأساليب متعددة، بعد أن وصلت خطورتها حدّاً بات يُقلق أركان الدولة وأهل العقيدة الرسمية، ولاسيما في الدولة العباسية، مما استرعى انتباه الخليفة المهدي ابن الخليفة المنصور. فأوعز إلى رجال دولته بتأسيس ديوان خاص للاقتصاص من المخالفين لعقيدة الدولة، سمّي بديوان الزندقة، كما بلغت خطورة الحركات الشعوبية شأواً بعيداً.

هذا من جهة ومن جهة ثانية صار الإسلام يقف وجهاً لوجه أمام المسيحية. لقد تغلّب النبي محمد ﷺ على الوثنية واليهودية، واجتثهما من جزيرة العرب، كما محا خليفته الأول أبو بكر (رض) من سمّوا بالمرتدين عن الإسلام، ثم قضى عمر بن الخطاب (رض) على بقية النصارى اعتماداً على حديث منسوب إلى الرسول يقول فيه: **(لا يجتمع في جزيرة العرب دينان)**. وحين انطلق المحاربون في عهد عمر تغلبوا على الديانات المذكورة. إلّا أن الإسلام لم يقض على العقيدة المسيحية كليّاً، ولاسيما في الساحل الشامي والأراضي المقدسة في فلسطين، وكذلك في مصر

(1) بدأ الوجود الإسلامي في إسبانيا من سنة 92 هـ، إلى 897 هـ/ 711 ـ 1492م، حين استعاد أهل البلاد الإسبان غرناطة (غرانادا) آخر معاقل المسلمين في بلاد الأندلس، بقيادة فرديناند ملك أراغون، بعد أن ضعف حكم المسلمين، وصارت البلاد يحكمها ملوك أو أمراء الطوائف.

وشمالي إفريقيا، إضافة إلى إسبانيا، وأجزاء من بلاد الروم (آسيا الصغرى) لكنه أضعف المسيحية إلى حدّ كبير، كما استولى المسلمون على الأماكن المسيحية المقدّسة، ولاسيما في بيت لحم والناصرة وبيت المقدس.

يختلف موقف الإسلام من المسيحية عنه من الأديان الأخرى، فهي عقيدة سماوية وأهل كتاب منزّل. وقد أشاد بها القرآن والرسول. فقدَّرَ لعرب الجزيرة واليمن أن ينجزوا أحد أعمال الفتوح الضخمة التي لم يشهد له التاريخ مثيلاً، إلّا نادراً، خلال فترة قياسية، مما يثير دهشة المعنيين بتاريخ الأديان والفتوحات والهجرات. واستمر الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين، ولم يقف عند صليل السيوف، وأسنّة الحِراب، بل اتّخذ جانباً سلمياً كذلك، تمثّل في ميادين الجدل والنضال الكلامي، وحسب قناعة الطرفين، وجعل كل فريق يتلمس الوسيلة المناسبة في الدفاع عن نفسه، أو إضعاف الفريق الآخر.

إلّا أن الإسلام لم يسىء إلى السيّد المسيح، فكثيرة هي الآيات التي ذكرته بأوصاف طيبة ﴿وَبَرًّا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾[1] أما المسيحيون، وقد هزموا في ساحات الوغى، فقد شعروا بالذلّ وبمرارة ما حصل، فطفقوا يكتبون عن الإسلام بشكل غير ودّي، وتعرّضوا للرسول، ولحياته، ونعتوه بكلمات أزعجت المسلمين وأثارت غضبهم.

ففزع رجل دين مسيحي من انتشار الإسلام، هو القديس يوحنّا الدمشقي (676 ـ 749م)[2]. حفيد منصور بن سرجون، أحد رجالات بلاط

(1) سورة مريم، الآيتان 32 ـ 33.

(2) لمزيد من التفاصيل عن يوحنا الدمشقي انظر:
1 ـ د. محمود حمدي زقزوق، مذكور، ص19.
2 ـ د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط8/ 1981، ج1، ص93.
3 ـ د.محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق، دراسة تحليلية تقويمية، دار الفكر العربي - القاهرة ـ 1993، ص 25.

=

معاوية بن أبي سفيان (41 ـ 60هـ/ 661 ـ 630م)، وكان يوحنّا قد خلف أباه على بيت المال في خلافة هشام بن عبد الملك، وهو أول رجل دين صنّف كتباً في الدفاع عن عقيدته بينها: (محاورة مسلم) و(إرشادات النصارى في جدال المسلمين) وكتاب (منبع العلم)[1] وفيه بحثَ عن الفرق والمذاهب، وكتاب (حياة محمد)[2]، ولعلّه كان أوّل من كتب في هذا الصدد من وجهة نظر النصارى. كما أنه يُعدّ أوّل من يستخدم (علم الكلام ـ Theology) في أجوبته عن الأسئلة التي أثارها، فأحدث ما يُسمّى (Dialogue) أي فن الحوار، وقد اصطدم الرجل في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله، وطبيعة الكلمة[3]. وقد قصد هذا الدمشقي في تصانيفه بيان كيفية مجادلة المسلمين في المسائل الخلافية، ولتوجيه أهل دينه للدفاع عن عقيدتهم، وإبراز، أو اختلاف ـ الجوانب السيئة فيهم.

وقد جمع يوحنا معلوماته بعد أن اتصل بمفكري الإسلام ورجالات الدولة الأموية. بحكم موقع أسرته الوظيفي[4]. في خدمة حكم بني أمية في بلاط الدولة، كما أنهّ عرف نقاط الخلاف وكيفية إعداد وتوجيه أتباعه في الصراع الفكري، وكانت كتابات يوحنا أحد المصادر التي استند عليها بعض رجالات الغرب في دراساتهم المقبلة عن القرآن والإسلام.

يقول أبو ريدة: لا بدّ أن يكون لاختلاط العرب بغيرهم في الشام أثره في تحريك العقول، أما الأثر الأكبر فكان:

أولاً: دخول أهل الديانات والمذاهب المختلفة إلى الإسلام.

= 4 ـ نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف بمصر ـ القاهرة ـ 1964.

(1) نجيب العقيقي، ص.ن.

(2) البرغوثي، موقعه على الانترنت.

(3) د.علي النشار، مذكور، ج1، ص93.

(4) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة (مترجم كتاب: ت، ج. دي بور ـ T. J. De Boer) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دار النهضة العربية، ط5، ص8، وانظر توماس أرنولد: الدعوة إلى الإسلام، ص77.

ثانياً: تعرّض القرآن الكريم لكثير من المشكلات الفكرية، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها. وكان يوحنا الدمشقي موظفاً في جهاز الدولة الأموية المسلمة، ولهذا فإن مهاجمة دين الدولة جهاراً أمر غير معقول، إضافة إلى أن منهج كتابه كان بمثابة استجوابات (حوارات) على شكل: إذا قال لك المسلم كذا، فقل له كذا. أو اسأله كذا. لهذا فإن القصد من تآليفه هو لتوحيد أتباع دينه للدفاع عن عقيدتهم، ولكن لم تكن كتبه التي ألّفها باليونانية تخلو من توجيه الطعون إلى الإسلام، فقد نَسَبَ الإسلام إلى الهراطقة، وادّعى أن الرسول ﷺ أخذ تعاليمه من رجل من أهل الكتاب، أو من رجل من الهراطقة الأريوسيين ممن يعتقدون أن المسيح ليس من جوهر الأب، أي الله، وهو قول سبق أن زعَمته قريش قبل يوحنا الدمشقي، وأشير إلى زعمهم في القرآن، أنّ الرسول قد أخذ من التوراة والإنجيل، وتعلّم منهما، كما زعم أن الإسلام إنما انتشر بحدّ السيف، لا بالحجج ولا بالإقناع[1].

وفي جملة ما قاله يوحنا الدمشقي: يتّهم المسلمون النصارى بعبادة التماثيل (الأيقونات icons) المصنوعة من الحجارة والخشب، مع أنهم هم أنفسهم يقبّلون الحجر الأسود، ويتقرّبون إليه، وهم في عملهم هذا لا يختلفون عن النصارى في تقبيلهم التماثيل والصليب[2]. والواقع ـ كما يرى جواد علي ـ أن جرأة أو (تجاوز) يوحنّا الدمشقي على الإسلام، ومنذ وقت مبكّر، ولقربه من الخلفاء الأمويين، وعمله في إدارة دولتهم وعدم تعرضهم له، بل وعدم منعهم لما يكتب ويقول، وإن كان غثّاً، إن هذه الجرأة لتدلّ على تسامح المسلمين، على مستوى الدولة والرعية، يومئذٍ[3]. ويبدو أن الأمويين كانوا متسامحين في مثل هذه الأمور، رغم أنهم لم يتسامحوا مع مخالفيهم من المسلمين، من الخوارج والشيعة وغيرهما.

---

(1) د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت، 1983، ص25.

(2) غرونباوم، غوستاف ـ (Gustave Von Grunebaum)، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، ص65.

(3) د. جواد علي، مذكور، ص20.

وعلى غرار الدمشقي، تعرض نصراني آخر، يحمل الاسم نفسه (يوحنا بن بنكايه ـ John ban Penkaye) لعقيدة المسلمين في فصلي (14 ـ 15) من كتابه في التاريخ العام، وكتب عن التغيرات التي طرأت على العالم بظهور أبناء (هاجر)(*)، أي العرب، واندحار الساسانيين وزوال ملكهم، بعد أن كانوا شامخي الأنوف غطرسة وكبرياء. وقد نسب (ابن بنكايه) انتصار المسلمين إلى إرادة الله وقضائه وقدره. فقد أراد الله أن يُرغم أنف المملكة المتغطرسة الظالمة العاصية لأمره تعالى، بأن سلّط عليها قوماً حفاة، أكثرهم أشباه عراة، لا يملكون سلاحاً يقاتلون به ولا قوّة، فاجتاحوا الإمبراطورية، وتغلّبوا على أقوى محاربي العالم في أيامهم، ولم يكن لينتصر أبناء هاجر لولا قدرة قادر ولولا أمر من الله[1].

لم يكن من الممكن في ذلك العهد، وفي بيئة كتلك البيئة، قيام رجل ما بتأليف كتاب علمي عن الإسلام، أو بتصحيح أغلاط الكتّاب النصارى الآخرين، وافتراءاتهم عليه، إذ كان مثل هذا العمل بمثابة دفاع عن الإسلام وتحدٍّ للكنيسة.. ثم إن بعض الكتّاب النصارى كانوا يرون في تفنيد عقيدة الإسلام والافتراء عليه... ثواباً يُثاب الإنسان عليه، وأجراً يتقرّبون به إلى الله، يرفعهم إلى السماء، وتقديراً عظيماً ينالهم من الكنيسة والمجتمع المسيحي[2].

لقد أعطى هؤلاء الرجال الكنسيون، ولاسيما الدمشقي، معلومات مغلوطة عن الرسول محمد ﷺ، فقد زعم بأن محمداً ضلّله المسيحيون المنشقّون الهراطقة والمتشككون، ثم أصبح هو مضلّلاً للعرب الجهلاء. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أوروبا في العصر الوسيط، العصر الذي اتّسم بالتعصّب ومنافاة المنطق والعقل، وتداولها مفكرون ومؤرّخون متخصّصون في الكتاب المقدس (الإنجيل) أمثال (بيد المبجّل 673 ـ 735م

(*) هاجر: أمة إبراهيم المصرية، وأم إسماعيل اختلفت مع سارة بعد مولد إسحاق.

(1) د. جواد علي، مذكور، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص35.

Venerable Bede)، وهو مؤرّخ و(عالم) بريطاني، معاصر ليوحنا الدمشقي، كتب عن الرسول ﷺ بتعصب واضح، كما كتب عن نسبه وعن أتباعه الذين أطلق عليهم (السراسين Saracens)[1].

يصف (بيد) الرسول محمد ﷺ بأنه رجل من الصحراء، يشبه جدّه إسماعيل، الذي كانت يده ضد كل إنسان، وهذا الجد لن يشمله وعد الرب(!) الذي وعد به إبراهيم ومن بعده إسحاق ويعقوب. ويصف (السراسنة) بالوقاحة والبربرية وحب الحرب. كما قال إن محمداً ﷺ كان أُميّاً، وإن وضعه الاجتماعي كان وضيعاً، وكان جاهلاً بالعقيدة المسيحية، ويتعطش للسلطة المطلقة، مما ساعده ليصبح حاكماً ادّعى النبوّة[2]. وكان (بيد) قد قام بمراجعة التاريخ الكنسي للإنكليز قبيل وفاته عام 735م، ولخّص الأحداث الأخيرة بهذه الكلمات: (في ذلك الوقت قام الوباء الموجع المتمثل بالسراسنة (المسلمين) بتخريب بلاد الغال (فرنسا) بعد

(1) سراسين (Saracen) لفظ لاتيني من (Saracenus) نقلاً عن اليونانية (Sarakenos) وتعني ساكن الخيام، وقد ظهر اللفظ في كتابات القرن الأول الميلادي، وقصدوا به البدو الذين يعيشون على أطراف المناطق الزراعية في بلاد بين النهرين، وكانوا يهددون طرق التجارة، أو يحمونها بتكليف من القوتين الكبيرتين المتنافستين يومئذ (الفرس والرومان)، وقد سجّل كاتب إغريقي من القرن السادس الميلادي، بعد زيارة قام بها إلى جزيرة العرب، يقول: إن ثَمّ فرقاً كبيراً بين سكان اليمن والسراسنة (سكنة الخيام)، وهناك رأي قوي يرفض العلاقة بين اللفظة وبين اسم (سارا) زوجة إبراهيم، لأن العرب لا علاقة لهم بها، وهي أم إسحاق وليس إسماعيل الذي كانت (هاجر) أمه (وهي الخادمة المطرودة) وقد أطلق الأوروبيون في العصور الوسطى على من كان يعيش وراء البحر المتوسط تسمية (الإسماعيليين) بينما أطلقوا تسمية (السراسين) على فاتحي إسبانيا وجنوبي فرنسا وصقلية، فكأن هؤلاء الأوروبيين هم ورثة الحضارة الرومانية، وأرادوا أن يضفوا معنى السلب والتدمير على هؤلاء الغزاة، وكانوا خليطاً من البربر والعرب. انظر: د. محمد علي الفرّا، الإسلام والغرب، (انظر الهامش التالي ـ 2)، وكان هؤلاء السراسين يحصلون بالقوس والسلب على كل ما يحتاجونه للحياة، مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت، 1982، ص16.

(2) د. محمد علي الفرا، الإسلام والغرب ـ مواجهة أم حوار! دار مجدلاوي، عمان ـ الأردن ـ 2002، ص55.

مجازر أليمة وبائسة، لكنهم سرعان ما لقوا عقابهم الذي يستحقونه على غدرهم[1].

ومن بين أوائل من كتب عن الدين الإسلامي، منذ وقت مبكر، أسقف مصري هو (يوحنا النيقي ـ John of Nikiu) الذي وُلد في أيام فتح المسلمين لبلاده. وكان موظفاً مرموقاً في إدارة مصر عام 696م. وقد غاظه ما رآه من إقبال مواطنيه على الدخول إلى دين الفاتحين، بل وتعاونهم معهم ضدّ إخوانهم في الدين، أي ضد الروم، فوضع كتاباً باللغة اليونانية، بعاطفة جيّاشة وبحنق وغضب شديد[2] تجاه الإسلام، ووصفه بنعوت قاسية (The faith of the beast)، وتحدّث عن كيفية انتشار هذا الدّين إثر عمليات فتح مصر قائلاً: في أيامنا هذه ارتدَّ كثيرٌ من المصريين، ممن كانوا نصارى رياءً، فهجروا دينهم القديم، وتركوا التعميد، ودخلوا دين أعداء الله، وقبلوا دين الوحش، دين محمد، وتعاونوا مع عبّاد الأصنام، وحملوا معهم السلاح، ومن هؤلاء يوحنا الخلقدوني ـ John the Chalcedonian) من رهبان سيناء، الذي دخل الإسلام، وجنح عن الرهبانية، فحمل السلاح، وتعقّب النصارى المؤمنين المخلصين لربّنا يسوع المسيح)[3].

فَسّر هذا الراهب انتصار الإسلام على النصرانية، وانهزام البيزنطيين في مصر بأنه عقاب من الربّ للنصارى، لابتعادهم عن دينه القويم، وخروجهم على أوامر الربّ. إن ما قام به رجل الدين النصراني الدمشقي، أو أيّة محاولة شبيهة سابقة أو لاحقة في ذلك الزمن، زمن التعَصّب وازدراء الآخر، لا تعدو ـ في نظرنا ـ البتّة بداية للاستشراق، أو ليس من حقّ أي

---

(1) المصدر نفسه، ص59.

(2) تُرجمت كتاباته من اليونانية إلى الحبشية (الأثيوبية ـ الأمهرية) ومنها إلى الإنكليزية، وطبع عام 1916 بعنوان:

تاريخ يوحنا أسقف نيقيا ـ

The Chronicle of john, Bishop of Nikiu. Translated from Zotenbergs Ethiopic tex by: R. H. Charles, 1916.

(3) د.جواد علي، مذكور، ص23 ـ 24.

إنسان، متدين أو غير متدين ـ ويوحنا يوصف بالقديس ـ أن يؤلف عن طبيعة دين آخر؟ دين صار ينتشر بسرعة على حساب دينه، ويقصد من كتاباته تحصين أتباع دينه أمام الدين الجديد؟ أو يعقل أن يوصف بالمستشرق، وهو الشرقي الدمشقي، عاش في كنف دولة شرقية ـ إسلامية، وخدم في قصور حكامها، ثم إن النصرانية دين شرقي؟

لم يمنع حكّام دمشق يوحنا من الكتابة ومن توجيه أتباع عقيدته، كما لم يمحوا آثاره، وربما ضاعت كتاباته في وقت لاحق، وبقي ذكر ما كتبه بين طيّات كتبهم. لهذا نبعد عنه صفة المستشرق، أو كون مصنّفاته بداية للاستشراق.

ومع كل ذلك هناك من يرى أن كتابات يوحنا الدمشقي قد أسهمت في نشر أفكار مسيئة للإسلام، لأنه كان المسيحي الأول الذي يصف الإسلام بأنه هرطقة، أو أنه (بدعة نصرانية)[1]، وأنه ديانة زائفة، وأنّ الله ـ حسب عقيدة المسلم ـ ليس هو الرب، كما لدى النصارى، وهو دين اخترعه محمد ﷺ بدافع الطموح الشخصي ثم قال: (إن الإسلام يؤمن بالله، لكنه ينكر بعض الحقائق الأساسية في المسيحية[2]، وأنه انتشر، ليس بالتبشير والإقناع، بل بقوة السيف وبطبيعة الحال فإن من الصعوبة الجمع أو التوفيق بين وصف كتاباته بكتابات دفاعية عن عقيدته، وبين احتمال اتصاله برجالات الفكر المسلمين، وكان يعرف العربية[3].

لقد كان أوائل المعنيين بدراسة قضايا الشرق من رجال الكهنوت،

---

(1) د.ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر، مذكور، ص20.
وتستمر هذه النظرة لدى بعض كتّاب الغرب، أو من تأثر بهم، ولعل كتاب (إلياس المر) الذي ألفه تحت العنوان نفسه (الإسلام بدعة نصرانية) ليس الكتاب الأخير في هذا الصدد.

(2) د.ألبرت حوراني، ص.ن.

(3) D. J. Sahas: John of Damascus and Islam, Leiden, 1972, pp: 132-141
نقلاً عن د.محمد عبد الله الشرقاوي، مذكور، ص37، وانظر د.ألبرت حوراني، مذكور، ص20.

لأنهم كانوا يمثّلون نخبة رجالات المجتمع عصرئذ، ولهذا اعتُبر (جربر دي أورالياك ـ Jerbert de Oraliac ـ 939 ـ 1003م) الذي تسنّم كرسي الحبر الأعظم باسم البابا سيلفستر الثاني في (999 ـ 1003م) اعتُبر أول المستشرقين[1]، وهو الذي أوعز بإنشاء ثلاث مدارس عربية، أولاها في روما مقرّ كرسيّه، والثانية في رايمس وطنه (فرنسا) ثم مدرسة ثالثة في شارتر، وهو أول راهب فرنسي يرقى سدّة الفاتيكان. وكان أورالياك قد غادر إلى بلاد الأندلس، وقضى في مدينة برشلونة مدة، غادرها إلى قرطبة، ودرس في معاهدها مدة ثلاث سنوات، رحل بعدها إلى روما، قبل أن ينتقل إلى بلاط ملك جرمانيا أوتو الأول الكبير، وإمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة (962 ـ 973م). وكان إنشاء تلك المدارس خطوة مهمة في محاولات فهم الإسلام، إلّا أن هذا ـ كما نرى ـ لا يقف دليلاً على صواب الرأي القائل إنّ إنشاء تلك المدارس يُعدّ بمثابة بداية للاستشراق. والملفت للنظر أن د.عمر فرّوخ يرى أن (لا جدال) أن الاستشراق قد نشأ (بعد) الحروب الصليبية، ولا نُريد أن نُطيل في الكلام لإبراز تضارب آراء د.فرّوخ، هل بدأ في القرن العاشر المذكور، أم بعد انتهاء الحروب الصليبية، والفرق بين التاريخين يصل إلى نحو ثلاثة قرون. ولإدوارد سعيد (ت2003) رأي مشابه يقول فيه: في الغرب يؤرّخ لبدء الاستشراق (الرسمي) صدور قرار مجمع ڤيينا الكنسي عام 1312م، يقضي بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية للغة العربية. نعم كان للهزيمة العسكرية التي أُلحقت بالمحاربين المسيحيين الكاثوليك، القادمين من غربي وجنوبي أوروبا في الحروب الصليبية، أثرها البالغ في إثارة اهتمامهم لمعرفة قوة العدوّ المسلم، فطفقوا يدرسون تلك الجوانب، ويفسّرونها حسب فهمهم ومنطقهم. كما صاروا يدرسون أسباب هزيمتهم العسكرية. الّا أن هذه

(1) نجيب العقيقي، مذكور، ج1، ص120.

وانظر: د.عمر فرّوخ، المستشرقون ما لهم وما عليهم، دورية (الاستشراق)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، العدد (1)، ص54.

الإرهاصات وتداعيات هزيمتهم لا تكفيان لاعتبار انتهاء الحروب الصليبية سبباً للاستشراق، دون نقاش وبلا جدال، فالأمر يحتاج إلى جدال لمعرفة جذور الاستشراق، ولاسيما إذا عرفنا أنّ ما كتبوه تحت وقع هزيمتهم، والبكاء ثانية على الأطلال، بعد أقل من سبعة قرون، والحسرة الجديدة على الجهد الضائع والتضحيات الجسام في الأرواح والممتلكات التي بذلها الطرفان خلال قرنين من الزمن للاستيلاء على الأرض المقدسة، واستعادتها... وليعود النصارى إلى الناصرة وأورشليم (القدس) وبيت لحم، إلى ضفاف نهر الأردن حيث تعمّد فيه السيد المسيح عليه السلام والمغارة حيث ولد فيها. إن ما بذلوه كان جهداً ضائعا فعلاً، لأنهم لم يقبضوا في النهاية سوى الريح، إذ كان تيّار الزمن، وروح المقاومة الإسلامية، أقوى من بسالة المحارب الصليبي المدجّج بالسلاح والمدرّع بالمغافر والجواشن. واستعمال المناجيق بأشكالها المختلفة[1]. فتحت تأثير هكذا أجواء لا يمكن لدراسة الآخر، في العصر الوسيط، وتحت تأثير الكنيسة والفكر اللاهوتي، أن تكون دراسة جادة منصفة، بعيدة عن روح الكراهية التي زادتها إراقة الدماء اشتعالاً، بل تكون كتابته قاصرة.. منفعلة.. منفلتة عن عقال المنطق، دفاعية ـ هجومية، لكنها ليست دراسة متأنية لفهم الآخر على أي حال.

ولا شك أنّ الفتوحات الإسلامية كانت حدثاً صاعقاً بالنسبة للدولة الرومانية المسيحية التي لم تستطع أن تتجرّع الموقف حين لمحت جماعة لم ترتق إلى مستواهم في مضمار الحضارة، تخرج من جوف الصحراء، لا تمتلك من وسائل التنقل إلّا البعير والفرس، ولا تمتلك من أمجاد العمران إلّا شواهد في اليمن، تحمل أفكاراً دينية، تدعوهم إلى اقتحام أوطان الآخرين، وتفتح أماكن واسعة من العالم المعروف يومئذٍ، وتصل إلى شرق الأرض حتى تخوم الصين، والى غرب ذلك العالم، على حدود البرتغال

(1) عن الأسلحة التي استُعملت في الحروب الصليبية، انظر د.محسن محمد حسين، الجيش الأيوبي في عهد صلاح الدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986، ص265 ـ 237.

الغربية. لم يتجرّع الإمبراطور الذي يحكم أعظم مدينة في العالم، القسطنطينية، التي اتخذها عاصمة لدولته. وصارت هذه الإمبراطورية ترنو إلى يوم تستطيع فيه أن تستعيد كرامتها المثلوبة في اليرموك.

يقول العبيدي ـ في نبرة خطابية: (إنها العقدة التي عاشت منذ تلك السنين مع الأوروبيين، و(الرعب) الذي ظل مسيطراً على نفوسهم ومشاعرهم، ولقد كانوا يتوقّعون في أية لحظة أن يتجدّد الزحف، ويتقدم الركب، مادام الجهاد أسلوباً من أساليب نشر الدعوة، وحماية العقيدة، ودفع الضرّ عن البلاد، ومن هنا كان التفكير جاداً ـ عندهم ـ في كيفية ردع المسلمين وإيقاف تقدّمهم)[1]. وعلى الوتيرة نفسها، نقرأ للعاني، وهو يشيد بالمستشرق الفرنسي غوستاف لوبون، ثم يعرج ليقول عنه وعن بقية المستشرقين: (رغم أنه كانت له مواقف سيئة في نظرته إلى العرب كقوم (معيّنين)، أو إلى قدراتهم الفكرية والعقلية، فهو أثر واضح يدلّ على الغيرة والحسد والتعصب للحضارة الأوروبية فكأنهم لا يريدون أن تظهر الحضارة الإسلامية وكأنها أصلُ للنهضة الأوروبية الحديثة أو ندّ لها)[2]. ثم يرمي العاني لوبون بالإلحاد، لكنه سرعان ما يدافع عنه بقوله: (وإن كان لوبون رجلاً ملحداً، فإنّ رأيه في الإسلام رغم إلحاده يدلّ على أن الإسلام في مبادئه، والقرآن في إنسانيته وسموّه الروحي، وأصالته الحضارية، هو الذي دفعه إلى أن يذكر الآراء الصحيحة الواقعية في الإسلام وأهله)[3].

هذا الطراز اللّامسؤول، معهود لدى من يظهرون أنفسهم بمظهر الغيورين على الدّين والتراث، أي أصحاب الصراخ في معالجة قضايا

(1) د.رشيد العبيدي، الحركة الاستشراقية، مراميها وأغراضها ـ دار أنوار دجلة ـ بغداد ـ 2003، ص7.

(2) د.عبد القهار داود عبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، 2001، ص75، وقد حافظنا على حرفية نصّه، وربما كان سبب غموض عباراته يعود إلى عامل الطبع.

(3) المصدر نفسه، ص77.

خطيرة، دون أن يرموا صخرة في مستنقع مجتمعاتهم المتخلّفة المغدورة، لأن مسألة التخلّف لا تعنيهم، بل يعنيهم التعبير الإنشائي بنبرة الحماس والزعيق، والانشداد المريض إلى الماضي، وكأنهم يغرّدون ـ لو كانوا يغرّدون ـ خارج سرب الزمن.

لذا من حقّنا أن نسأل الكاتب المذكور: هل كانت بلاد المسلمين في الجزيرة العربية مهدّدة من حكّام المناطق المفتوحة غير الإسلامية، لكي يقوم المسلمون بفتح بلادهم، (ودفع الضرّ عن البلاد)؟ مَن يدفعُ ضرّ مَنْ؟ مَن هدّد مَنْ؟ ويقول: (حماية العقيدة) عقيدة من كانت مهدّدة، وتحتاج إلى حماية؟ هل كان الفرس والهنود والصينيون والروم والإسبان يهدّدون عقيدة المسلمين لكي يردّ عليهم المسلمون؟ ويحموا عقيدتهم؟. ويقول العبيدي: ويتقدّم الركب مادام الجهاد أسلوباً من أساليب نشر الدعوة الإسلامية، وأساليب نشر الدعوة كانت ثلاثة: الدخول إلى الإسلام، وفي رفض الدعوة يدفع الجزية صاغراً ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1]، وإلّا يحلّ الأسلوب الثالث، وهو الجهاد، فيتقدّم المقاتلون المسلمون إلى قتال أتباع الأديان الأخرى كافة: السماوية وغير السماوية، من مسيحية وزرادشتية وبوذية وكونفوشية وهندوسية..الخ. ولهذا انتاب الرعب هذه الجماعات (مِن تقدّم الركب) ذلك الرعب الذي ظلّ مسيطراً على نفوسهم ومشاعرهم، ولقد كانوا يتوقعون ـ أي تلك الجماعات ـ في أية لحظة (أن يتجدّد الزحف).

إذن كان زرع الرعب في قلوب الشعوب المفتوحة جزءاً من استراتيجية الجهاد، حسب رأي العبيدي. لا شك أن الكاتب لا يقصد الإساءة إلى الفاتحين، ولكن شعوره بالخيلاء والفخار، لما فعله أجداده، دفعه إلى استعمال هذه التعابير الطنّانة المسيئة إلى أيّة عقيدة ومذهب، وهو يظهر محاربي هذا الدين بمظهر القتلة الذين يلقون الرعب في قلوب أصحاب الأرض المفتوحة.

إذن، أوليس من حق الشعوب المفتوحة، وإخوانهم في الدين،

(1) سورة التوبة: الآية 29.

الشعوب الأوروبية، التي أنجبت دارسين لقضايا الشرق، أن تكابد من العقد التي عاشتها قبل قرون؟ ألم يدفع ما حصل للإنسان الأوروبي النصراني ـ ولاسيما المتديّن منه ـ إلى دراسة الواقعة التي عقدت ألسنتهم، وتركتهم حيارى؟ ويسأل: من يكون هؤلاء الغزاة؟ من أين خرجوا وجاؤوا؟ ما الذي جعلهم مرعوبين إلى هذا الحدّ؟ وما هي العقيدة التي يعتنقونها؟

يسمّي إدوارد سعيد هذا الموقف بـ (الشعور بالخوف)، وهذا صحيح، ويقول: (فبعد وفاة محمد ﷺ عام 632م تنامت سيطرة الإسلام العسكرية في البدء، ثم الدينية والثقافية، تنامياً هائلاً وسقطت بلاد فارس (ومن ضمنها العراق) ثم الشام ومصر أولاً، ثم تركيا ـ يقصد بلاد الروم ـ رغم أن ما يسمّيه تركيا لم تسقط يومئذٍ ثم شمالي إفريقيا، في أيدي الجيوش الإسلامية، في القرنين الثامن والتاسع فتحوا إسبانيا وصقلية وأجزاء من فرنسا، وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغّل شرقاً حتى الهند، وأجزاء من بلاد الصين، وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة... وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الإسلامية هو أنهم: (كان مظهرهم مظهر سرب من النحل، إنما بيد ثقيلة.. فقد خربوا كل شيء). ويضيف إدوارد سعيد قائلاً: بهذا يصبح الإسلام رمزاً للرعب، والدمار، والشيطان، وأفواجاً من البرابرة الممقوتين، بصورة اعتباطية ـ فبالنسبة لأوروبا، كان الإسلام رجّة مأساوية دائمة[1].

بدأ هؤلاء (المرعوبون) يؤلّفون ما يستطيعون تأليفه للوقوف بوجه الإسلام وزحفه، ومعرفة أسباب اجتياحهم لتلك البلدان، وأسباب النجاح الذي أحرزوه، وأسباب هزيمتهم هُم. وليس من المتوقّع أن يكتبوا عنهم بالودّ، إذ لم يطلب منهم أحد ليأتوا ويستولوا على أوطانهم، وينثروا الزهور فوق هاماتهم. وهل يقتضي المنطق ألّا يحمي هؤلاء ديارهم وممتلكاتهم

(1) د. إدوارد سعيد، مذكور، ص89.

وذراريهم وأنفسهم؟ وألّا يدفعوا الضرّ، ولا يحاولوا دحض عقيدة العدوّ الغازي المنتصر؟ فكانت معارك العراق في القادسية وجلولاء والجسر، واليرموك في الشام، ومعارك فتح مصر وشمالي إفريقيا، ثم عبور المضيق نحو إسبانيا، ثم معركة بلاط الشهداء (تور ـ بواتيه).

تتواصل نبرة العنجهية لدى بعض الكتاب ممّن لا ينهجون نهجاً متّزناً ممّن لا يهمّهم تأثير أو نتيجة تلك الكتابات البائسة الرثّة، فيكتبون بلغة خطابية تستدرّ الشفقة، فترى أحدهم يكتب: إن المستشرقين استهدفوا في أعمالهم تكوين صورة ينقلونها إلى بلدانهم وشعوبهم، تلك الصورة التي تشكّل مجموعة من المعرفة الحضارية والنفسية والتاريخية والثقافية. فكانت تلك المعرفة عبارة عن إرث عظيم، يندر أن يتعرّفوه عند غيرنا. حيث كان العرب والمسلمون يعيشون عالماً متحضّراً لم تعشه الشعوب الأخرى (!) لأن الشعوب التي عاصرت شموخ الحضارة العربية الإسلامية كانت تغط في نوم وجهل كبير. ويشكّل ذلك الإرث الذي وجدوه مؤلفات ومخطوطات فيها كل ما يريدون معرفته عن مدّة زمنية تعدّ من أعظم عصور الحضارة الإنسانية، إلى جانب قيم موروثة يصعب انتزاعها من الشعب العربي في أية مدة زمنية يعيشها. والتفاف بين الحاضر والماضي يصعب فكّه. (أرجو أن يكون ما قاله أ.د.الساموك مفهوماً)[1].

ويقول آخر من هؤلاء الواهمين: إن الذهن الغربي لا يزال يعاني من عقدة انتشار الإسلام في المناطق التي كانت مهداً للديانة المسيحية أولاً.. فقد وجد الغرب نفسه مضطراً للتعامل مع الديانة الجديدة (الإسلامية) في القرن السابع، بعدما انتشرت وهيمنت على المناطق التي كانت (تقليدياً) تُعتبر مناطق مسيحية[2]. إذن فالمسلمون هم من غزوا مهد المسيحية، ولم

(1) د. سعدون محمود الساموك، الوجيز في تاريخ الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان ـ 2003، ص113.

(2) محمد فاروق فارس الزين، المسيحية والاستشراق، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط3، 2003، ص248.

يحصل العكس، أولم يكن من حق أهل الديار أن يعانوا عقدة انتشار الإسلام؟

ويطلق مكسيم رودنسون قولاً مشابهاً، حول الهلع الذي اجتاح الكنيسة حين صار المسلمون يشكّلون خطراً عليهم، قبل أن يصبحوا معضلة، كما أنهم كانوا عامل اهتزاز شديد في بنيان الوحدة الروحية لهم، وأنموذجاً حضارياً يجتاز بتفوّقه، وبحركته الإبداعية المتسارعة، وقدرته الهائلة على الاستيعاب... وقد عبّر مثقفو الغرب عن شعور عام بالاندهاش أمامه، وبدا لهم ذلك، وكأنه خطر على المسيحية[1].

وينقل هذا المستشرق الفرنسي تصوّرات الغرب المسيحي عن المسلمين (Saracen) على ضوء الأثر المدمّر النفسي الذي تركته الحروب، ووصفوا الفاتحين بأنهم شعب صاخب وناهب، واجتاحوا البلاد، وخرّبوا أقطاراً شاسعة، وانتزعوها من مُلك المسيحية. وكان المتحدث الذي دوّن انطباعاته أو تصوراته تلك، بعد أعمال الفتح بنحو ثلاثين أو أربعين سنة، فكتب يقول: وهم أمّة مختونة تقطن جهة جبل القفقاس، فوق بحر قزوين (كذا) في البلاد المسمّاة (أركوليا!).

إن هؤلاء السراسين ـ ويسمّيهم بـ (الأغاريني) قد ازداد عددهم كثيراً وحملوا السلاح، وانقضّوا على ولايات الإمبراطور (هراكليوس/ هرقل). وتقدّموا وهم ينشرون الخراب في أقاليم الإمبراطورية، حسب عادتهم. وفي عهد الإمبراطورين اللاحقين (قسطنطين وكونستانت) ارتكب السراسين أعمال تخريب مرعبة، بعد استيلائهم على أورشليم (القدس) وإطاحتهم بمدن أخرى، اجتاحوا مصر العليا والسفلى، وأخذوا الإسكندرية ونهبوها، وفتكوا بإفريقيا (يقصد تونس، وربما ليبيا كذلك) واستولوا عليها. وقد أجبر الإمبراطور على دفع الجزية لهم[2].

---

(1) نقلاً عن د. محمد الشرقاوي، مذكور، ص36.

(2) مكسيم رودنسون، جاذبية، مذكور، ص15.

وفي معرض اتّهام الرسول ﷺ من لدن المستشرقين، حول بعض جوانب سيرته، يقول أحد المعنيّين بالاستشراق دفاعاً عن الإسلام: «لطالما ردّد هؤلاء المقولة التي فحواها إن الإسلام انتصر بالسيف، وتوسّع بالسيف، وبالسيف سوف ينتهي»[1]. والمهم هو تفسير هذا الباحث ـ د. ناصر ـ ودفاعه عن الرسول ﷺ في قوله: إن مبعث هذه الادعاءات كله هو عجز الغربيين عن أن يفسّروا نجاح حملة راية الإسلام، حملة الدين الذي بشّر به محمد ﷺ في تقويض أركان الإمبراطورية البيزنطية ـ أقوى مملكة نصرانية في العصور الوسطى ـ وأن ينتزعوا من تحت سلطانها أراضي واسعة، وكذلك أن يجعلوا الراية الإسلامية تخفق على أرض الأندلس وصقلية النصرانية[2]. انتهى كلام الباحث. إنه المباهاة بسفك الدماء، والاستيلاء على أوطان الآخرين، تحت أية ذريعة كانت، أو مسمّى.

وتتشابه الكتابات العاطفية التي ترضي غرور (الغيورين)، فيقول العاني ـ مرة أخرى ـ: ما أن ظهرت راية الإسلام وثبتت حضارته في الأندلس وغيرها، حتى خاف الغرب على أهله من أن يروا هذا النور على صفائه وربّانيته، فيكون لهم شرف الإسلام، فعمد على عزل أهله عنه، فاتخذوا أولاً طريق الكتابة عن الإسلام في بحوث كلها افتراء على الإسلام وعلى نبيّنا محمد ﷺ مما لا يصدّقه عاقل ولا يرضاه أريب. إذن فالباحث العاني يريد من الغرب ألّا يخاف من انتشار الإسلام في عقر داره، بل كان عليهم

---

(1) يذكر د. ناصر عبد الرزاق الملا جاسم أن نقدهم انصبّ على محاور رئيسة ثلاثة هي: ادعاؤهم كذب دعواه، وتأليفه لكتاب سمّاه (القرآن)، كما ربطوا بين الإسلام والعنف، ولطالما ردّدوا المقولة التي فحواها إن الإسلام جاء بالسيف، وتوسّع بالسيف، وبالسيف سوف ينتهي، أما المحور الثالث فتمثل بوصفهم النبي ﷺ بأنه أسلم قياده لشهواته (بامتلاكه زوجات كثيرات)، حسب قول (و. م. والت ـ W. M. Walt) في كتابه (محمد في نظر الغرب ـ Mohammad in the Eye of the West. Boston Unirersity Journal, 1974. Vol. 22. P. 61-62) فزوّروا بذلك ـ كما يقول د. ناصر ـ الكثير من حوادث سيرته الشريفة، كتابه: الإسلام والغرب، دراسة في نقد الاستشراق ـ دار المناهج، عمان ـ 2004، ص98.

(2) م، ن، ص.

أن يتخلّوا عن دينهم، ويدخلوا تحت راية الإسلام. وهم قد حرموا من نوره، ورفضوا الشرف الذي فتح لهم بابه. فعمد (هذا الغرب القاصر، أو الجاهل) على عزل أهله عن الإسلام، حين وقف بوجه الإسلام عن طريق كتابات فيها ما فيها من افتراءات لا يصدّقها عاقل أو أريب، لكنهم صدقوها (لجهالتهم)... وصارت عاقبة أمرهم ضياعاً وخسراناً[1].

نبرة التعالي واضحة في نظرة العاني إلى الآخرين، وإلى أديانهم وإشفاقه عليهم، لأنهم حرموا أنفسهم من تلك الفضائل والمزايا، برفضهم الدخول إلى خانة الشرفاء. ولا ندري مَن مِن الطرفين يستحق الشفقة والعطف؟ إذ في بحوث (كلها افتراء على الإسلام) لا يمكن أن تظهر دراسة جادة منصفة، غربية، أو غير غربية، تخصّ الإسلام ومجمل القضايا المتعلقة به. وسنوضح ذلك لاحقاً.

يحقّ لنا أن نسأل: إن المسلمين، وإثر معارك عديدة خاضوها، أسقطوا الدولة الساسانية إلى الأبد، وأضعفوا دولة الروم البيزنطيّين إلى حدّ بعيد، ترى لماذا اتّخذوا هذا الموقف المتشدّد من السكّان المحليين؟

نجيب في واقع الأمر: لم يتخلّ السكّان عن عقيدتهم، بل عقائدهم، بالسهولة التي يتصوّرها البعض، أو تمنّوها، رغم هزائمهم العسكرية، بل تمسّك بعضهم بها وذادوا عنها باستماتة. حتى في الأراضي التي اعتنق سكانها عقائد الزرادشتية والمزدكية والمانوية، ناهيك عن النصرانية، وعقائد محلية عديدة، ثم بدأت في العراق وبلاد فارس حركة الشعوبية[2] التي

(1) د.عبد القهار، مذكور، ص9.
(2) عن الشعوبية انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج2، فصل 3. عبد الحميد العبادي، الإسلام والمشكلة العنصرية، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
صلاح الدين المنجد، الحركات التقدمية في العراق حتى غزو التتار، دار العلم للملايين، بيروت، 1962.
د.طه ندا، فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية.
د.عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1980.
د.عبد الله سلوم السامرائي، الشعوبية، بغداد، 1980.

كانت تبغي التقليل من شأن العرب وعقليتهم، وإحياء التقاليد الدينية، وتنشيط ترجمة التراث الفكري والأدبي الفارسي. وقد انطوت الشعوبية ـ في بعض جوانبها ـ على حقد شديد على العرب أو على عداء للإسلام[1].

ومع ذلك فإن الفرس ـ وبمرور الزمن ـ لم يعودوا يعتبرون أنفسهم غرباء عن الدولة الإسلامية، وقد ساهموا مساهمة جادّة في تأسيس الدولة العباسية وتشكيلها، التي بدأت دعوتها السرية ثم العلنية في إقليم خراسان في أقصى بلاد فارس، وصارت الوزارة العباسية حكراً عليهم منذ تأسيس الدولة إلى سقوطها بيد المغول (656هـ/ 1258م)[2]، بدءاً من أبي سلمة الخلال (وزير آل البيت!)، مروراً بـ (آل برمك) ـ إلى آخر وزير للعباسيين، ابن العلقمي. إضافة إلى أنهم قد شكّلوا إماراتهم في بلاد إيران، وعادوا ـ بعد قرنين من الزمان ـ إلى استعمال لغتهم، وسمّى بعض كتّابهم تلك الفترة فترة صمت لغتهم الفارسية[3].

أمّا مع المسيحيين، أو الروم البيزنطيين، ثم في الغرب، فقد كان الموقف مختلفاً. فالسكّان المحليّون من المسيحيين، في البلاد المفتوحة، في الشام والجزيرة الفراتية ومصر خاصة، كان يشدّ أزرهم إدراكهم وجود عالم مسيحي وراء الحدود، وهذا ما جعلهم يتمسّكون بعقيدتهم، ممن لم يضطر إلى المهادنة، فلم يتركوا دينهم، لم يتحوّلوا إلى الإسلام، ولا تزال ثمّة مجموعات مسيحية في تلك البلاد المفتوحة، سواء في الشام (وخاصة في لبنان) والجزيرة الفراتية (كردستان) ومصر (خاصة في جنوبها في الصعيد

(1) د.عبد العزيز الدوري، مذكور، ص92.
(2) محمد بن علي بن طباطبا (ابن الطقطقي)، الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة، 1962.
د.فاروق عمر فوزي، الجذور التاريخية للوزارة العباسية، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986.
(3) د.عبد الحسين زرين كوب، دو قرن سكوت سرطزشت حوادث وأوضاع تاريخي إيران در دو قرن أول إسلام، ضاثخانة مهارت، ضاث سيزدم، تهران، 1371، وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الكردية، وتمّ طبعه في مؤسسة موكرياني ـ أربيل، عام 2007 تحت عنوان (دوو سه ده بيَده نطي).

والإسكندرية والقاهرة) وفي السودان (خاصة في ولاياتها الجنوبية والغربية المحاذية لبلدان إفريقيا السوداء، والبحر الأحمر، وفي الحبشة (أثيوبيا).

إضافة إلى أنّ الغرب ظلّ يشكّل سدّاً بوجه انتشار الإسلام، ففي هذا الغرب، خلافاً لما كان عليه الوضع في الشرق، اضطرّ الإسلام إلى الاعتراف بخصم - بل بغريمٍ - له، وهو دين سماوي آخر، سابق للإسلام، يتميّز بشعور واضح بمهمّته ورسالته للبشرية جمعاء. وبدلاً من أن يكون أتباعه مهيّئين لاعتناق الإسلام، فقد كانوا هم أنفسهم متلهّفين لتحويل الآخرين إلى دينهم - كما حصل مع النورمان والهنغار مثلاً- ولم يكن نجاحهم في هذا الصدد بالشيء الذي يُستهان به[1].

هذا الاختلاف في النوعية بين الحرب ضد العالم المسيحي، والحروب على الجهات الأخرى للإسلام، سرعان ما أصبح معروفاً. فالحروب على تلك الجبهات، كانت بمثابة سلسلة عمليات تحويل تلك الشعوب غير المسيحية، من مجوسية ووثنية..الخ - إلى الإسلام - بينما كانت الحروب ضد العالم المسيحي كفاحاً ضد نظام ديني واضح، ودول قوية معادية[2]. والدليل هو إقبال الأهلين في بلاد العراق وفارس، في أعقاب حروب طاحنة، على اعتناق الإسلام أفواجاً أفواجاً، بعد تردّد لم يدم طويلاً، بينما ظل المسيحيون - على الإجمال - أكثر تماسكاً وتمسّكاً بعقيدتهم من أتباع الزرادشتية - مثلاً - وهي ظاهرة يمكن ردّها إلى أسباب عديدة منها: القوّة الأدبية (المعنوية) التي تمتّعَ بها المسيحيّون في كثير من الأقطار، إضافة إلى أن هذه العقيدة قد تغلغلت بين الطبقات الشعبية[3]، سواء من الفلّاحين أو سكّان المدن.

---

(1) برنارد لويس، (تراث الإسلام)، عالم المعرفة، الكويت، العدد (8)، القسم الأول، ص260.

(2) المصدر نفسه، ص261.

(3) إدوارد بروي: تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، دار عويدات، بيروت - باريس، 2003، ج3، ص123.

يمكن أن نبيّن الصراع بين الإسلام والمسيحية، من الناحية العسكرية في أربع مراحل متداخلة: مرحلتان للهجوم ومرحلتان للهجوم المعاكس. وفي كلّ من هذه المراحل انتقلت أراضٍ واسعة آهلة بالسكان، عن طريق الفتح من جهة لأخرى، الأمر الذي أدّى إلى نتائج عميقة الأثر على كلتي الجبهتين وكان الصدام الأول بينهما في عهد الرسول ﷺ. ففي المراحل الأولى لرسالته، حين كان كفاحه موجّهاً ضدّ بني قومه من الوثنيين، وكان موقفه من اليهود والمسيحيين ودّياً، ويتصف بالاحترام، وقد ذكرنا بعضاً من الآيات القرآنية الدالّة على ذلك. ولكن بمرور الزمن، ولأكثر من سبب، صار يصطدم معهما، وكانت البداية مع اليهود، وكان لهؤلاء ثقلهم ومركزهم في يثرب (المدينة المنورة)، وصاروا - بعد اتّضاح موقفهم وانكشاف أمر تحركاتهم، العدو المباشر للرسول. في حين استمرت علاقات المسيحيّين الودية مع المسلمين، واقتنع بعضهم بالدخول إلى الإسلام، كما حصل مع بعض اليهود كذلك. لكن استمرار التوسّع الإسلامي أدّى إلى تصادم المسلمين بالجماعات المسيحية، سواء في الجزيرة العربية، أو الجبهات الشمالية.

يقول إدوارد جيبون Edward Gibbon في كتابه (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها): بينما تغلّب الإمبراطور هرقل على القسطنطينية والقدس، كانت هنالك في أقصى تخوم بلاد الشام، مدينة مغمورة أعمل فيها العرب النهب والسلب، وشتّتوا شمل بضع قوات أقبلت لنجدة المدينة، وجعلوها بدداً. كان ذلك حادثاً عرضياً طفيفاً، بيد أنه انجلى من بعد، على أنه كان توطئة لثورة كبرى، فهؤلاء السلّابون كانوا رُسُلَ محمد(!)، وقد انبعثوا من الصحراء ببسالتهم المفعمة بالعصبية، كان على هرقل أن يتخلّى خاسراً للعرب، خلال السنوات الثماني الأخيرة من ملكه، عن الأقاليم نفسها التي استنقذها من الفرس[1]. فهل قُدِّرَ لهؤلاء

---

(1) إدوارد عطية، العرب، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، مكتبة لبنان - بيروت، ط2، 1972، ص25.

العرب، عرب البادية الزاحفين من شبه الجزيرة الصحراوية القاحلة أن ينتصروا على الإمبراطورية الرومانية في الحيرة (العراق) والشام ومصر.. ثم يضعوا أيديهم على حقائق الأندلس وبيزنطة وسائر البلاد الإسلامية؟[1]. بعد ذلك خفّت علاقة الودّ بين أهل الدينين.

لقد بدأ أوان الاحتكام إلى السلاح في ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ[2] ﴿٢٩﴾ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۚ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾[3].

هذه الآيات فُسّرْت على أنها تنسخُ (تلغي) ما سبق من الآيات التي كانت تُعبِّر عن موقف أكثر مودّة ومرونة تجاه أهل الذمة، مثل ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾[4]. ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[5]. ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ﴾[6] ففي هذه الآيات (الجديدة) الأساس القرآني للتعاليم الشرعية التي تفرِضُ على المسلمين مقاتلة النصارى واليهود وغزوهم، فإذا رفضوا دعوة المسلمين والدخول إلى الإسلام، فُرضت عليهم ضرائب مالية ونفسية، يدفعونها مضطرين مذلّين ﴿عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾.

إن محاولة دراسة وفهم الآخر، ظاهرة معرفية، للوقوف أو الصمود بوجهه، ومن ثم مجابهته، والانتقام منه ودحره إن استطاع، بعد أن دُحِر هو

---

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط13 ـ 1968، ص2.
(2) صاغرون، صغر، هان وذُلّ، صَغَرهُ: جعله حقيراً في أعين الناس.
(3) سورة التوبة: الآيات 29 ـ 31.
(4) سورة الكافرون: الآية 6.
(5) سورة يونس: الآية 99.
(6) سورة هود: الآية 118.

في ميادين واسعة عسكرياً، وأُجهزت على قواته، واقتصّت من إمبراطوريته المترامية الأطراف أجزاء واسعة، خرجت رعاياها من طوعها، وضمّت إلى رعايا الجماعة المنتصرة، أي إلى بلاد المسلمين، كما خسرت خيرات تلك المناطق، وما تَتَمَتَّع به من موقع استراتيجي. لقد تواصل الصراع، واتّخذ أشكالاً متعدّدة، بينها الشكل الثقافي، أو الصراع الفكري. وتسمية ما حصل من احتكاك وحالة احتراب (استشراقاً) لا يعدّ أمراً صحيحاً. فدراسة الآخر في مثل هذه الأجواء كان أمراً بالغ الصعوبة، لقلة، أو لانعدام عناصر البحث و(محاولة الفهم) الموضوعية. ومادام الأمر كذلك، فليست دراسة الآخر المغاير لذات ما، دراسة تستحق أن تسّمى دراسة، حين تكون رغبة (الدارس) تقويض بُنية الآخر العقائدية، وتسفيه أسسها، وما دامت تعوزها الحيدة والموضوعية، وتنظر إلى الأمور من زاويتها الضيقة، مشوبة بجذوة العاطفة الدينية (أو العنصرية أو المذهبية.. أو ..أو.. إلخ) وتستسلم لمسلّماتها التي تعتبرها المسلَّمة الصحيحة الوحيدة.

فما زالت إساءة الطرفين إلى بعضهما متواصلة، ومازالت النظرة الدونية تتواصل في كتابات أهل الديانتين، ومازالت محاولات تقويض بنيان عقيدة الآخر قائمة على قدم وساق. فأحد الكتّاب المعروفين بمواقفه المتشنجة تجاه كل ما هو مسيحي، يعتبر التسامح المعروف الذي عرف عن المسيحية، ولاسيما في عهدها الأول (جُبناً) ويقول: (القرآن هو المرجع في تفسير الإرادة الإلهية، فمثلاً إذا كان (الإنجيل الحالي) يدعو الناس إلى إخفاء جُبنهم، وحقيقة مشاعرهم، بدعوته (من صفعك على خدّك الأيمن فأدر له خدّك الأيسر). فإن القرآن يدعو إلى الحفاظ على الكرامة الإنسانية مع الحضّ على التسامح القادر والغفران والرحمة)[1].

فلدى عدد من كتّابنا تصوّر للمسيحية على أنها نوع من (الإسلام الناقص). مشيراً إلى الفكرة الواسعة الانتشار التي تُعلن وجود (إنجيل حقيقي)

---

(1) محمد العزب موسى، دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 1980، ص133.

غير الأناجيل المعروفة، ذلك الإنجيل الذي تنبّأ بظهور نبيّ اسمه أحمد، ثم تمّ إخفاء هذا الإنجيل وأُحلّت محلّه الأناجيل الحالية (المحرّفة).

فهذا الكاتب يسمّي الإنجيل/ بالإنجيل الحالي، في إشارة إلى أن الإنجيل (الأم/ الأصل) قد تم تحريفه، كما تمّ تحريف التوراة وأنهما باتا في غير ثقة المسلم. والواقع أنّ القرآن قد أشار في أكثر من آية إلى قيام النصارى واليهود بتحريف كلام الله، سورة البقرة: الآية 75[1] سورة النساء: الآية 46[2] سورة المائدة: الآية 68[3] سورة الجمعة: الآية 5، والتي يقول فيها: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ وجاء في سورة المائدة: الآية 13: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾.

إذا ما أتحنا لهذا التشبّث بالتراث أن ينقلب إلى نوع من (الاندماج) في الماضي والذوبان فيه.. إلى (هروب) من الحاضر المليء بالتحدّيات، للارتماء بكسل في أمجاد الماضي وأضوائه الرومانتيكية الهادئة.. إلى رفض الانتماء إلى (العصر) والعودة الراجعة إلى الوراء لكي يحتوينا بسلبياته وإيجابياته على السواء.. إلى موقف غير علمي، لا ينقد ولا ينتقي ولا يرفض، بل يستسلم كلية لنداءات الماضي ويغيب عن العيان.. إن التشبث بالتراث إذا ما جاوز حدّه المنطقي الهادئ، تحوّل إلى سلاح خطير نشهره ضدّ أنفسنا في حلبة الصراع الرهيب ضد أعدائنا ومهاجمينا[4] إن الاستسلام

(1) ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾.

(2) ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

(3) ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

(4) د. عماد الدين خليل، موقف من التراث، مطبعة أوفسيت الميناء، بغداد - 1977، ص13- 14.

للماضي جعل خصوم المسلمين يتّهمونهم بأنّهم مصابون بعقدة الماضي، وتعني - أي العقدة - جفاف الحاضر وضبابية المستقبل.. وفي رأيي - كما يقول كاتب مغربي[1]: إنه لا مستقبل لمن لا حاضر له.

هذا موقف بعض من الكتّاب، أمّا موقف المستشرقين من القرآن (فإن أكثرهم يقرّون أن القرآن الذي نتلوه اليوم إنما هو بعينه القرآن الذي تلاه محمد ﷺ على المسلمين، ولم يتمّ تحريفه، ولم يبدّل. وهم - أي المستشرقون - يحرصون على أن يذكروا هذا، وإن أضافوا إليه من عبارات النقد للنظام (النسق) الذي جُمع القرآن به، ولترتيب السور[2].

إذن ما زالت القضايا الخلافية، أو الاختلافات الموجودة بين بعض القضايا، التي تعالجها الأديان، حتى لو كان مصدرها واحداً، هو الله (جلّ جلاله)، تحجب الحقيقة، أو ثمة مصالح لنشر الفهم المغلوط لبعض الجوانب، لتبقى الهوة فاغرة فاها، وتعالج الاختلافات بروح القرون السابقة البعيدة، بعيداً عن زماننا، ومازالت الضغائن والكراهية تضطلع بدورها، في إشعال الحرائق، وبثّ روح التعصب المقيت، بسبب جهل طبيعة الأديان، وإشكاليات جمع النصوص المقدسة، بعد وفاة صاحب الرسالة. وهذه الروح لا علاقة لها بالدراسات الاستشراقية، التي هي دراسات قبل أن تكون قناعات ومنطلقات فكرية يحاول صاحبها إثباتها بأي ثمن. بل إن تلك الدراسات، ذات الأفق الضيّق والمنحاز، تخصّ عمليات التبشير والتبشير المضاد، أي إنها تخصّ محاولات الحطّ من قيمة وصواب العقيدة الأخرى ليُثبت هذا الطرف أو ذاك، أنه لوحده على صواب ويمتلك ويحتكر الحقيقة.

(1) عبد الكريم غلاب، الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات، الدار العربية - ليبيا - تونس - 1977، ص: 11.

(2) محمد حسين هيكل، مذكور، ص31.
وانظر سَرْوَرْ عبد الرحمن بنجويني، اكتشاف في اليمن، حول تاريخ القرآن - مجلة (ملف الإسلام) - السليمانية عدد (1) 2006، ص7 - 42.

إنه لمن المهم ـ والمثير للتأمّل والاهتمام، أن نُشير إلى أنّ القرآن الكريم يُعلن في آيات أخرى سابقة، وبصريح خطابه، إلى صدق ما أتى به السيّد المسيح في إنجيله، أو ما جاء في التوراة ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1] . إنها لمنتهى الإيمان على وحدة الهدف في الأديان، وفيما جاء في الكتب المقدسة، والإقرار بصدق السيد المسيح، وما جاء في التوراة والإنجيل من هدى ونور وموعظة، ولكن المصالح الضيّقة التي خُلقت فيما بعد، وخَلفت معها عقولاً تتّسم بضيق الأفق، نشرت تعصُّباً باعدَ بين البشر، في وقتٍ كانت غاية الأديان، كل الأديان، نشر المحبّة والخير والسلام بين بني الإنسان، وليس الاستناد ـ والتأكيد ـ على بعض المسائل الخلافية، غير الجوهرية، لتحقيق مكاسب ضيِّقة على حساب الحقيقة التي تؤكد على وحدة الوجود، وعلى وحدة مصادر الإيمان، وهدفها.

نقرأ أن الإسلام دعى المسيحيين إلى أن يتّبعوا (ما أنزل الله في الإنجيل) ثم صار المسيحيّون، أو أحبارهم ورهبانهم ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ فصار الإنجيل (الذي بين أيدينا كتاباً مزوّراً)، وصار يتعيّن على المسلمين أن يميّزوا بين (الإنجيل الحقيقي الضائع أو المفقود) الذي أنزله الله تعالى على عيسى المسيح، وبين الأناجيل الأربعة المعروفة. فبينما تعامل الخطاب القرآني في بداية البعثة النبوية باعتبارهم مؤمنين حقيقيين بالله، أصبحوا ـ بعد انتصار الدعوة النبويّة كفّاراً. . لئاماً[*] . رغم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[2] ورغم ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ

(1) سورة المائدة: الآية 46.

(*) انظر ما كتبه بيرتون ل، ماك: الإنجيل المفقود. ترجمة محمد الجورا. مطبعتان في دار الكلمة ـ دار الجندي، دمشق، ط1، 2007.
وفالح مهدي: البحث عن منقذ، فصل 5، دار ابن رشد ـ بيروت 1981.
وشبكة (www.ladeeni.net)، يسوع ـ قراءة في الكتب المحرّمة، بقلم حيران.

(2) سورة الكافرون: الآية 6.

عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1] . كما يصف كتّاب (التوراة الحالية) بأنها تضمّ العقيدة المحرّفة، لأنها تنبثق من توراتهم الحالية[2] .

نعود إلى القول: إن من يحاول الخوض في موضوع (بواكير الاستشراق) يجد نفسه يخوض عباب بحر تتلاطم فيه آراء متباينة، متناقضة أحياناً، والسبب الأساس يعود إلى تباين مفهوم الاستشراق ـ نفسه ـ لدى المعنيين بالأمر، واختلاف زوايا الرؤى والطروحات الفكرية، حتّى أنّ منهم من اعتبر قيام رجل دين مسيحي شرقي، كان هو وآباؤه يعملون في ديوان دولة عربية بتأليف كتب عن الإسلام، في القرن الأول الهجري، عملاً استشراقياً، كما رأينا.

ولهذا فإن المتابع للموضوع، ومن يتصفّح التآليف التي صُنِّفت حول هذا الموضوع ـ وحسب اطّلاعنا نحن ـ يقرأ جملة آراء حول بداياته، فثَمّ من يرى في محاولات الغرب القديمة للهيمنة على ما صار يُسمّى الشرق بداية للاستشراق، رغم أن الشرق بدوره حاول الهيمنة على ما صار يُسمّى الغرب. لنبدأ بتحركات الغرب. إذ هناك العديد من الشواهد التي تشير إلى أن الغرب، ومنذ فترات التاريخ القديم، حاول فرض هيمنته على مناطق عديدة في الشرق. وهذه الشواهد تمثل جزءاً من قصة الصراع المستمر التي تعكس أطماع الأقوياء ـ بشكل دائم ـ في الاستيلاء على أراضي وخيرات الآخرين، قبل خلق مصطلحي (الشرق والغرب). فكان الصراع يتعاقب بين قوى الشرق وقوى الغرب. بين بلاد فارس وبين الإغريق، غزو قمبيز الأخميني ابن كورش ملك الفرس لبلاد مصر، وبعده قام أحشويرش الأول ملك الفرس (485 ـ 465 ق.م) ابن داريوس بغزو مصر وبلاد الإغريق، ودخل أثينا عاصمتهم، ثم هزم في وقت لاحق. كما غزا الإسكندر

(1) سورة الغاشية: الآيتان 21 ـ 22.

(2) د. محمد أمين حسن محمد بني عامر، المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل، إربد ـ الأردن، 2004، ص131.

المقدوني الكبير بلاد الشرق، وانتصر على داريوس الثاني في معركة (أربيلا ـ بالقرب من أربيل الحالية)، عام 331 ق.م[1].

وللقصة التي لم تُكتب خاتمتها بعد، قصة صراع عالمين، ظهر اتجاه في الكتابة عن الشرق، منذ القدم، يسعى إلى إبراز أهمية بلدان الشرق الاقتصادية والاستراتيجية، لإثارة الساسة في بلدان الغرب، وتقديم المعلومات عن المنطقة لتكون عوناً لهم في توجهاتهم اللاحقة[2]. فما إن تستشعر دولة بقوة تسري في عروقها، إلا وتتوسع باتجاهات مختلفة، فصارت العلاقات بين الدول تتسم بطابع التحدّي، فلم يتوقف المد والجزر بين الشرق والغرب، فهو متواصل، وسيبقى[3].

لقد ألّف فلافوس أريان Arrian الإغريقي كُتباً عديدة بينها كتابه عن حملات الإسكندر الكبير يقع في خمسة عشر قسماً، وصف في ثمانية منه أحوال منطقة الخليج العربي (الفارسي) والهند، ورحلة القائد الإغريقي (نيرخوس Nearchus) قائد الإسكندر في الخليج المذكور. كما أفرد الجغرافي المعروف (سترابو ـ Strabo) فصلاً كاملاً من كتابه (الجغرافيا ـ Geographica) عن الجزيرة العربية، حيث قام برحلة إلى هذه المنطقة بين (21 ـ 25م)، تحدّث فيه عن مدن في المنطقة، وكان رائداً في كتابته. وقد حاول الرومان التعرف على سر هبوب الرياح الموسمية، فأرادوا بذلك ضرب السيادة العربية في احتكارهم للتجارة عبر البحار، واستخدموا شتى الوسائل العسكرية والسياسية لتحقيق مصالحهم الاقتصادية، وما كتاب

(1) انظر: فؤاد جميل (حدياب ـ أربيلا، وعشتار ـ أربيلا)، دورية سومر، مديرية الآثار العراقية، بغداد. مجلد 25، سنة 1969.
برسي سايكس، تاريخ إيران، ترجمه من الإنكليزية إلى الفارسية: سيد محمد تقي فخر داعي كيلاني، شركة سهامي، ضاث انتشارات ايران، ج1، ص342 ـ 353.

(2) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1974، ج1، ص60 ـ 61.

(3) إرفن جميل شك، الاستشراق جنسياً، ترجمة عدنان حسين، دار قدموس بيروت ـ 2003، ص25.

(الطواف حول الخليج الأريتري Perplus of the Erythraean sea). إلّا نموذجاً حيّاً على ذلك. والمقصود بالخليج الآريتري، البحر الأحمر والخليج العربي (الفارسي) والمحيط الهندي (وصف فيه مؤلف الكتاب المجهول المرافئ التي مرّ بها من البحر الأحمر إلى الخليج المذكور، ثم إلى الهند فساحل إفريقيا الشرقي) قدّم الكاتب خلاله معلومات طريفة عمّا شهده في تلك الأنحاء، وقد ألّفه في حوالي سنة60م[1].

وقبل هؤلاء قام المؤرخ الجوال الإغريقي الشهير (هيرودوت Herodutus ـ 480 ـ425 ق.م) المولود في مدينة (هاليكارنا سوس) في آسيا الصغرى، برحلات عديدة إلى بلاده اليونان وجنوبي إيطاليا ومصر وبلاد بابل، وكتب مشاهداته. وتبعه في ذلك (زينوفون Xenephon) المؤرخ الإغريقي (435 ـ 355ق.م) فألف كتابه (آناباسيس ـ Anabasis) ويعني (التقدم أو الصعود العسكري) وسمّاه أيضاً (حملة العشرة آلاف مقاتل) وهو من الكتب التاريخية ذات الشهرة العالمية. وكان زينوفون هذا قد تتلمذ على يد الفيلسوف الشهير سقراط، فكان عميق الفكر، سديد الرأي، واسع الاطّلاع. وكان لكتابه (أعظم الأثر في نفوس أبناء بلاده، حتى ليقال: إن كتابه فتح نافذة أمام اليونان فصاروا يتطلعون نحو حضارات الشرق يومئذ، والتي كانت لا تقلّ ازدهاراً عن حضارتهم. ولعله كان من جملة الحوافز التي دفعت الإسكندر المقدوني للتوسع نحو بلدان الشرق[2] بعد نحو ربع قرن من وفاة زينوفون. إذ لا يعقل أن يشنّ طرف ما حملة على طرف آخر إن لم تكن لديه معلومات عنه، شبيهة بمعلومات استخبارية، معلومات عن طبيعة أرضه ومناخه، وعن المسافة بين الطرفين، عن اقتصاده، معتقدات أهله، أوضاع البلاد العسكرية والسياسية.. وغيرها. ولأن الحصول على المعلومات لم يكن قد وصل إلى حدّ وجود نظام مخابراتي للحصول على

(1) د.حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ط5 ـ 1984، ص90.

(2) انظر: زينوفون، حملة العشرة آلاف ـ الحملة على فارس، ترجمه عن الإنكليزية يعقوب أفرام منصور، مطبعة جامعة الموصل، 1985.

تلك المعلومات، فكان لابد من الاعتماد على الرحّالة والجغرافيين، وعلى التجار.. إلخ فإذا كان الإسكندر قد اطّلع على أوضاع الشرق من خلال كتابات زينوفون، فهذا لا يعني أن هذا الرجل كان مستشرقاً.

وبهذا الصدد نذكر بعض من قدّم معلومات عن الشرق، بشكل أو بآخر، سواء من الإغريق أو الرومان أو البطالمة، بينهم (ايراتوستين ـ Eratosthene 276 ـ 194 ق.م) الذي تولّى مهمة أمين مكتبة الإسكندرية الشهيرة. وكان أول من ضبط أوقات الأحداث الهامة في التاريخ الإغريقي مستعيناً بالتقديرات الفلكية، ووضع أعماله تحت تصرف الدولة[1]. و(ميغاستين ـ Megasthene ـ القرن الثالث قبل الميلاد) المؤرّخ والجغرافي الإغريقي. وقد بعثه سلوقس نيكاتور بعدد من المهمات ما بين سنتي 302 ـ 297 ق.م) إلى ملك الهند (ساندراكوش). ودوّن ملاحظاته في كتابه (عن الهند Ses India)، وبفضل هذا الكتاب صرنا نعرف الكثير من المعلومات المهمة عن الشعوب ومجتمعات شبه القارة الهندية. ثم (بليني Pline 23 ـ 79م) وهو كاتب لاتيني مات أثناء هيجان بركان فيزوف الشهير، ألّف (التاريخ الطبيعي ـ Hist.Natur) وكان بمثابة دائرة معارف علمية، وقد تضمّن 37 كتاباً. ثم سترابو المذكور. و(بطليموس Ptolemee ـ القرن الثاني الميلادي)، وهو فلكي وجغرافي وعالم فلك ورياضيات إغريقي، ولد في مصر العليا، صاحب كتاب (المجسطي)[2]، كما له كتاب (الجغرافيا/ علم الأرض) الذي عُدّ مصدراً هاماً اعتمد عليه المسلمون والأوروبيون في العصور الوسطى حتى عصر النهضة.

لقد أنتج هؤلاء أدباً جغرافيّاً غنيّاً، رغم فقدان تصانيف بعضهم أو

(1) هاري، أ ـ بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د.محمد فرج، الهيئة العامة، القاهرة، 1984، ج1، ص49 ـ 51.

(2) المجسطي: أهم كتاب ساعد على تقدّم الفلك في العالم، وقد تُرجم إلى العربية. انظر قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق ـ بيروت ط3/ 1963، ص112.

أجزاء منها. وقدّموا معلومات على جانب من الأهمية حول الأقاليم المحيطة بالبحر المتوسط (بحر الروم)، كما اهتمّوا بإفريقيا وآسيا والهند.

كما قدّموا معلومات عن المناطق والبلدان المحاذية للمحيط الهندي، إضافة إلى أنهم أعلنوا وجود حضارات في الشرق الأقصى، ولاسيما في الصين والأرخبيل الماليزي.

هذه الكتابات تعبير واضح عن مدى اهتمام طرف بطرف آخر، بحكم الجيرة التي كانت تخلق حساسيات بينهما، قد تؤدي إلى نشوب صراعات وحصول اشتباكات بينهما. وكان هذا الوضع أمراً طبيعياً، فالقوي ـ عادة ـ يخلق حجة، ويتحارش بالجانب الضعيف، ومن الضروري أن يكون الطرفان يعرفان بعضهما، مما يساعده في تسهيل مهامّه، والانتصار عليه، حينما يغدو طرفاً قوياً. ولا نريد أن نطيل الكلام حول ما حصل طيلة التاريخ الطويل من صدامات وحملات وإراقة دماء بين طرفي الصراع، قبل تقسيم العالم التقسيمات المتعارف عليها (شرق وغرب، شمال وجنوب) وثمّة صراعات ومعارك دامية اندلعت بين بلدان أو قوى شرقية فيما بينها، كما ذكرنا، وأخرى بين بلدان أو قوى غربية فيما بينها، كما هو معروف لدينا. في وقت لم تكن ثمة حواجز، أو حدود واضحة بين دول وقارات العالم. وبالتالي فإن ما قد حصل لا يمتّ بصلة إلى ما نحن بصدده. والواقع أن الصراع كان يندلع بين طرفين متكافئين، أو بين طرفين غير متكافئين، ولا علاقة له بالصراع فيما صار يُسمّى (الشرق والغرب) وهما اصطلاحان مستحدثان، ومبهمان في الوقت نفسه. ومن الصعوبة أن نحدّد أين ينتهي أحدهما، أو أين يبدأ الآخر[1].

يقول (ثييري هنتش ـ Thierry Hentsch) لا وجود للشرق خارج رؤوسنا، نحن الغربيين، ولا وجود حتى للغرب، فالغرب فكرة تسكننا، كما

(1) جورج فرادييه، شرق وغرب ـ نحو تفاهم متبادل، ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1984، ص19.

تسكننا فكرة الطرف النقيض. لكننا لا نشعر بالحاجة لأن نعرِّفه: ثم يتساءل: من نحن؟ الوجه الآخر للشرق؟ آخر الآخر[1].

فإذا ما نظرنا من باريس ولندن إلى البلقان، نسأل: أهي غربية الانتماء أم شرقية؟ ستكون المسألة متعلقة دائماً باللحظة، وبالأهداف، لا بل بالأشخاص أيّاً كان المقياس المعتمد، فلن تكون الحدود الجيوسياسية حدوداً قاطعة، طالما كان الأمر متعلقاً بخط وهمي[2] لذا فإن استخدام مصطلح (الشرق) ومن ثم (الغرب) خطر، لأن الآخر قد أعدّهُ تلبية لاحتياجاته. ويتساءل نسيب سمير الحسيني قائلاً: وبهذا المنطق لـمَ لا نكون نحن غرب الصين[3]؟ وهو منطق جغرافي سليم.

فبات مفهوم الغرب مفهوماً غامضاً وبيّنا في الوقت نفسه ـ كما يرى العروي[4]. فمعنى الغرب لم يلبث أن جاوز ميدان الجغرافيا، و(لم يعد الشرق والغرب يعنيان جهتين ملموستين بقدر ما عادا يحملان مدلولاً غيبياً)[5]. وبهذا المعنى فإن الغرب لا وجود له خارج مخيالنا، فلا بد من إدراك هذا المتخيل، للتخلص ـ بالتالي ـ من قيود فكرنا المكيّف[6]. وأيّاً كان، فإن للوضع الجغرافي، بالإضافة إلى الخصائص، دوراً بارزاً في تكريس عالمين متمايزين في أمور عديدة[7].

---

(1) ثيري هنتش، الشرق المتخيَّل، رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ترجمة غازي برو ـ خليل أحمد خليل، دار الفارابي، القاهرة ـ 2005، ص7.

(2) م.ن، ص11.

(3) نسيب الحسيني، الغرب المتخيل، رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي ـ ترجمة غازي برو ـ طبعة المجلس الأعلى للثقافة، دار الفارابي، القاهرة ـ 2005 ص26.

(4) د.عبد الله العروي، الآيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص35.

(5) المصدر نفسه، ص36.

وانظر: محمد نورالدين أفاية، المتَخيّل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، للدراسات والنشر، بيروت 1993 ص91 ـ 102.

(6) نسيب الحسيني، مذكور، ص313.

(7) ماجدة الزين، بحثها: رحلات في القرن التاسع عشر، مجلة (الفكر العربي) بيروت، العدد =

لقد اعتقد بعضهم أن الطريقة التي تحملُ بها المفاهيم المكانية كليّاً، مثل (شرق) و(غرب) معتقدات راسخة بعمق حول الناس الذين يقطنون بعض المناطق الجغرافية المحدّدة من العالم، سوف تعزِّز دور (المكان) المتصوَّر اجتماعياً في حياتنا وممارساتنا اليومية، عندما يُشرَّب الفضاء بالمعنى، ويُتصَّور معرفياً، عندما يقسم العالم إلى أقاليم، فإن الناس الذين يقطنون مناطق مختلفة يُعاد تصوُّرهم على نحو مشابه بطرق تخدم أهدافاً سياسية[1]. هنا تكمن الأهمية الحيوية لخطاب المكانية... إذن فالفصل بين (الشرق) و(الغرب) قديم قِدَمَ بعض الأساطير التي اعتقد بها الناس منذ وقت طويل.

نعود إلى ما قلناه في مجال (بدايات الاستشراق)، فهناك من الكتّاب مَن اعتبر جهود الرحّالة والجغرافيين القدامى، من الإغريق والرومان، استشراقاً. وأن من الأسباب التي وجّهت أنظار الدول الأوروبية ـ آنذاك ـ إلى جزيرة العرب ـ مثلاً ـ ما ورد في كتب (هيرودوت) مؤرّخ القرن الخامس قبل الميلاد، و(ثييوفراست) تلميذ أرسطو الذين تحدّثا حديثاً شيقاً عن طيوب بلاد العرب الشهيرة، ولاسيما الثاني منهما في كتابه (تاريخ النبات)، إضافة إلى المؤرخ المذكور (ثليني) من القرن الأول الميلادي الذي وضع لوائح بأسماء القبائل والقرى التي كانت موجودة وسط الجزيرة العربية في مؤلفه المذكور (التاريخ الطبيعي)، وكذا أعمال (سترابو).

لذا يقول أحد الدارسين إنّ البذور الأولى للاستشراق كان في تلك الفترة، أي قبل الميلاد بقرون، لكنه كان في حاجة إلى قوّة تُنمّيه وتدفعه إلى الأمام بخطوات حثيثة، ولم تتهيّأ هذه القوّة إلّا بظهور الإسلام واندفاعه نحو الغرب الذي اضطرّ ـ أي الغرب ـ إلى دراسته والبحث فيه[2]. ونحن نقول: ألا يدلّ اهتمام (الغرب) المبكر، ومن ثم بروز بواكير (الاستشراق)

= 51، السنة التاسعة 1951، ص213.

(1) في هذا الشأن ينظر: إرفن جميل شك، مذكور، ص53.

(2) د.يحيى مراد.معجم، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ 2004، ص38.

منذ القدم، على خطل ربط هذا الاهتمام بالصراع الديني، أو ما يسمّى محاولات (التبشير) أو (التنصير)؟. والصحيح هو أن ضعف (الشرق) كان يغري (الغرب)، والعكس صحيح. أي لا علاقة لهذا الاهتمام القديم بظاهرة الاستشراق كمعرفة لدراسة كينونة وماهية الآخر. فهذه الظاهرة ـ في بداياتها قصدت الوقوف بوجه الإسلام وتوسعاته، بكل السبل، منها الطعن في أسس هذه العقيدة، وأن (الغرب) استغلّ ضعف الشرق الإسلامي ـ فبدأ بأعمال مضادة، منها التبشير بدينه. وبما أننا قد عالجنا هذا الموضوع فلا داعي للمزيد، ولكننا نعود لنؤكّد أن نشر دين ما بأسلوب التبشير به، أفضل من نشره بقوة السلاح.

أمّا استغلال ضعف الآخر لنشر الدين فهذا من حق أي طرف، وقد مورس هذا الحق مراراً بين أتباع الأديان، وأتباع المذاهب والطوائف داخل الأديان.. إذ لا يعقل أن يتمّ نشر عقيدة ما بين أناس أقوياء، إلا إذا كانت العقيدة لها قوة التأثير إلى درجة تستطيع التغلغل في صفوف أتباع ديانة أخرى، وهذا التغلغل يحتاج إلى زمن طويل، وإلى تضحيات جسام، وقوة العقيدة تضاهي ـ أحياناً ـ قوة السلاح. والواقع أن المسلمين عاشوا في حالة احتراب مع عالم لم يقتنع بعقيدة المسلمين. كما أن الكنيسة بدورها شعرت بوجود تهديد لوجودها نتيجة انتصارات المسلمين العسكرية الساحقة، ولاسيما في حوض البحر المتوسط باستثناء الحوض الشمالي، ولم يكن من المعقول معرفة حقيقة الطرف الآخر ـ في مثل هذه الحالة، حالة الاحتراب، فلقد كان كل طرف قد كوّن آراءه عن الطرف الآخر، وبشكل غير دقيق، وغير موضوعي[1].

وثم رأي آخر يعلن أن ميلاد الاستشراق بدأ في القرن الثامن الميلادي، حين أخذ يشبّ ويترعرع في كنف الكنيسة التي صارت ترعى الاستشراق وتوجّهه، وتستغله بكل ما في وسعها وإمكاناتها. وقد اتسمت

(1) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة ـ دمشق ـ 1996، ص13.

هذه الفترة بتعصّبها ضد الإسلام ورسوله ﷺ، وصارت مبادئه وتعاليمه عبئاً ثقيلاً على العقل الأوروبي الذي لم يتمكن لفترة طويلة أن يفرّق بين الحق والباطل(!) ولعلّه لم يستطع ـ لحدّ الآن ـ أن يفعل، فيما يتعلّق بالعرب والإسلام(!).

رأي متهافت، ولا شك. لكن ما يهمّنا هنا هو وجود رأي جديد حول ميلاد الاستشراق، يذكره الكاتب المذكور (د. يحيى مراد) نفسه. ونقول إن الدكتور مراد لا يقصد ما ألّفه يوحنا الدمشقي ومن عاصره من كتّاب مصر الأقباط، فحسب، بل يقصد كذلك ما صارت عليه العلاقة بين (الغرب) وبين المسلمين في بلاد الأندلس إثر فتحهم لها. فما أن اتّصل هذا (الغرب) بالمسلمين هنا، إلا وبدأ أصحاب الفكر فيها يُعادون المسلمين ويهاجمونهم. واستمرّت العداوات بين الطرفين حتى عصرنا هذا(!). أي أن مقاومة أهل البلاد ـ الإسبان ـ للوجود الإسلامي تُعدّ ضمن أعمال العداوة!.

أمّا عن ما يسمّيه تعصّب الكنيسة الأعمى كان عملاً غير مشروع. فهل كان المطلوب أو المتوقع أن تقف الكنيسة من الفاتحين موقف التأييد أو المتفرّج؟ ثم يقول الكاتب ـ بلغة الناصح المرشد ـ كان الأجدر بها ـ أي بالكنيسة ـ أن تجري وراء الحق مهما كان مصدره(!) ربما يقصد د. مراد أن الكنيسة كان عليها أن توجّه أتباعها إلى ترك دينهم وثقافتهم، ثم ينخرطوا في الدين الإسلامي، لكي نقول عنهم إنهم ساروا خلف الحق، وعرفوا مصدر الحقيقة، لكن الإسبان لم يتصرفوا وفق منطق الدكتور السليم، بل عملوا العكس. فخسر الإسبان بذلك فرصة أتاحها لهم الفاتحون، فدخل الإسبان ـ ومعهم كنيستهم ـ معسكر المستشرقين، وكان من مصلحة إسبانيا أن تكون بلداً على غرار البلدان التي تقع في الجانب المقابل من جبل طارق، على غرار المغرب وموريتانيا والجزائر والسنيغال.

يقول الكاتب نفسه: واصلت العقلية الأوروبية تفكيرها بعقلية معاداة المسلمين، لأنها كانت على معرفة ناقصة بالشرق، ولم يكن لها عذر في

ذلك(!). ومع أنها كانت تعايش الأندلس الإسلامية، فإن حقدها الديني وتعصّبها الشديد، لم يتركا لها مجالاً للتفكير في الحقيقة وما وراءها. وهكذا كان الواقع، على الرغم من أن بعض أفرادها قد رحلوا إلى الشرق، وأخذوا يتعرّفون على المسلمين في موطنهم الأصلي، ويبحثون في تصرفاتهم وعاداتهم[1].

على غراره كتب الدكتور السامرائي يقول: إن نشأة الاستشراق تعود إلى حروب الاسترداد الإسبانية المذكورة Reaquirement التي بدأ بها الإسبان لاسترداد وطنهم، بدءاً من طليطلة (توليدو ـ Toledo) قرب مدريد (جنوبي غربها) عام 478هـ/ 1085م، فنشأت حركة التوبة والغفران في دير كلوني[2] الذي سيطر عليه الرهبان برئاسة بطرس المحترم (أو المبجل)[3] ومن هذا الدير انطلقت حركة التنصير الإسبانية، وطقوسها، وجعلها نصرانية كاثوليكية رومية صرف، ذلك لأن هؤلاء الرهبان رأوا أنّ النصرانية الإسبانية

---

(1) د. يحيى مذكور، ص39.

(2) دير كلوني ـ Cluny أنشأته حركة الآباء البنديكتيين المسيحية، في تلك البلدة الفرنسية الواقعة على الحدود مع ألمانيا عام 910م، وقد أخذت الحركة تتسع إلى أن أصبحت مثلاً يُحتذى به في مجال الإصلاح الديني، وقد قامت على أساس الاستقلال التام عن السلطات الكنسية والدنيوية، بالاتصال المباشر مع البابا، والمبادأة بإصلاح النظام الكنسي، ثم إصلاح البابوية نفسها من المفاسد والشرر التي علقت بها (ج. ج. كولتون، عالم العصور الوسطى في النظم والحضارة، دار المعرفة، الإسكندرية ـ 1989، ص172) وسرعان ما انتشر دستور رهبان كلوني في كل مكان من أوروبا، وصار للحركة نفوذ ضخم، وبفضل الملك الألماني هنري الثالث تمّ إصلاح الكثير من الأديرة، وصارت الأديرة الكلونية مقصد المتحمسين والمخلصين من رجال الكنيسة كلها، (د. قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة، الكويت، 1990، ص79)، وصار الدير يسير وفق منهج مستقل، فذاعت شهرته، وتدفّقت عليها الهبات والأعطيات، وأصبحت فروعها المنتشرة مراكز للنشاط التثقيفي، وساهمت في إغناء الثقافة الأوروبية، إدوارد بروي، مذكور، ج3، ص18.

(3) وُلد 1092 ومات 1157م، وهو غير بطرس الناسك الذي قاد الحملة الصليبية الشعبية الخائبة، وبطرس المحترم (أو المبجّل) هذا أوعز إلى أنصاره ترجمة القرآن، لأول مرة، إلى اللغة اللاتينية عام 1143م على أرض إسبانية، (يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، مذكور، ص13. والفرّا، الإسلام والغرب، مذكور، ص73.

قد أصابها التحريف لاكتسابها بعض تعاليم الإسلام، ولهذا بدأوا حربهم الصليبية ضد نصارى إسبانيا وإسلامها على السواء[1].

يُعلن ابن الأثير الجزري (ت630هـ/ 1232م) أن حرب الفرنجة قد بدأت من بلاد الأندلس (إسبانيا). واستهلّ كلامه بالقول بأنّ ابتداء ظهور دولة الفرنج واشتداد أمرهم، وخروجهم إلى بلاد الإسلام، واستيلائهم على بعضها كان سنة 478هـ، حين (استعادوا مدينة طليطلة، ثم استيلاؤهم 484هـ على جزيرة صقلية، ولما اشتد عودهم وضمّوا صفوفهم، توجّهوا إلى الشرق فغزوا الشام منذ 491هـ، مستغلّين (اختلاف المسلمين بينهم) حسب تعبير هذا المؤرخ[2] ومن المؤكد أن ضعف المسلمين كان قوة للغرب المسيحي، ولم يدرك هؤلاء هذه الحقيقة بشكل تام إلّا بعد أن كشفت لهم أحداث المنطقة ما كان عليه المسلمون من اختلاف وضعف الجبهة الداخلية، كما أدركوها بحكم الجيرة، سواء في الأندلس، أو في بلاد الروم. وكان أمراً طبيعياً ـ حسب منطق التاريخ ـ أن يحاول أهل البلاد الإسبان استرداد بلادهم ممّن استولوا عليها، حينما كانت أمور تلك البلدان بأيدي حكّام ضعاف، وحين نشب صراع بين أبناء الملك غيطشة Wittiza المتوفى سنة 92هـ/ 710م، وبين القائد الطموح رودريك Rodrigo، ولم يكونوا يملكون قوّة عسكرية يواجهون بها قوة الفاتحين المسلمين في زمن اندفاعة الفتوح الثانية في عهد الخليفة الأموي الخامس الوليد بن عبد الملك (86 ـ 96هـ/ 705 ـ 714م).

نعود إلى ما أعلنه ابن الأثير عن غزوات الفرنجة في جبهات عديدة، فيعلّق عليه أحد المعنيين بدراسة ابن الأثير، فيقول إن هذا المؤرخ كشف بوضوح عن أسباب نجاح هذا الغزو المتشعب، والتي تكمن في الفرقة

---

(1) د. قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، دار الرقاعي، الرياض، 1983، ص21.

(2) ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، طبعة دار صادر ـ بيروت 1956، ج3، ص23.

(تمزق صفوف المسلمين) والأطماع الذاتية للحكام العرب والمسلمين الأوائل، بناة الدولة الإسلامية[1].

الواقع إن هذا الباحث لم يذكر إلّا نصف الحقيقة، وهو الخاص بالجانب الإسلامي، وقفز من على الجانب الآخر الخاص بالجانب المسيحي. فلم يكن بوسع الصليبيين ـ سواء في الأندلس أو الشام أو صقلية ـ أن يغزوا تلك الديار إلّا بعد أن درسوا نقاط ضعف المسلمين فيها، كما لم يكن بوسع المسلمين أن يغزوا تلك الديار إلّا بعد أن درسوا نقاط ضعف المسيحيين فيها.

نسأل: وما شأن تلك الغزوات والغزوات المردودة، أو المضادة، خلال صفحات التاريخ الطويلة، بالاستشراق؟ وهل كان الغزو الأوروبي لأطراف ومجاهيل القارة السوداء، والأمريكتين وأستراليا وسواها استشراقاً؟ إنه الغزو ـ أو سمّه ما شئت من مترادفات الغزو (احتلال، استعمار، استيلاء، ثم الاستيطان). إنه الغزو من أجل الثروة والتوسّع واسترقاق الشعوب دون الحاجة إلى الاستشراق، أي لا علاقة لهذه الغزوات بما صار يسمّى الاستشراق.

إذن ثم رأي يُضاف ـ يضيفه البعض ـ إلى ما قيل عن بداية الاستشراق، يرى أن الحروب الصليبية كانت الدافع لبدء الاستشراق. ومعروف أن الصورة التي تكوّنت في الأذهان في أوروبا خلال نحو أربعة قرون من انتشار الإسلام، واستقرار المسلمين في الأراضي المقدسة في فلسطين، عن طبيعة هذا الدين وأتباعه، وعن شخصية صاحب الدعوة ﷺ، وما حصل في الفتوحات، إضافة إلى أطماع ملوك وأمراء أوروبا في استرجاع تلك الأراضي التي تدرّ العسل واللبن، مشفوعة بمباركة البابوية، وطموح رجال الإقطاع، ولاسيما في غربي أوروبا، طموح أمراء وتجّار وربابنة سفن المدن الإيطالية.

(1) د. فيصل السامر، ابن الأثير، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، 1983، ص41.

جمعت تلك الصورة الذهنية، وأسهم في تركيبها الفرسان والكهنة والرهبان العائدون من الديار المقدسة، وغيرهم ممن لم يعبؤوا بمعرفة الحقيقة، ولا أقول دراستها، قدر رغبتهم ولهفتهم لامتلاك، أو إعادة امتلاك، تلك الأرض. فكانت تلك الصورة تزوّد مخّيلة الأوروبيين وهم يصيخون السمع، وقد تجمّعوا أمام مواقد النار في شتاء بلدانهم الطويل، فتروى لهم قصص طرائف الشرق والإسلام والنبي ﷺ. كما وصلت تلك الصورة ـ المتخيَلة ـ إلى المدارس والأديرة، بعد وضعها في شكل يلائم عقولهم اليافعة، ويشجّع على قبولها. وأدّى ذلك في النهاية إلى انطباع شعبي مروّع وعجيب في قدرته على التأثير والبقاء، وقدرته على مقاومة ـ أو عدم قبول ـ المعلومات الصحيحة، وحتّى نصف الصحيحة عن الرسول ﷺ والإسلام، التي توالت عليهم فيما بعد[1].

لقد غزت الأناشيد والقصص والأساطير الشعبية والخرافات خيال رجال الكهنوت والكتّاب والناس. وكانت أقوى الأناشيد وأكثرها شيوعاً (أنشودة رولان The Song of Roland) التي نُظِّمت قبيل الحروب الصليبية، وبالتحديد في عام 1080م، فكان لها تأثير كبير في إثارة العواطف الجياشة في أفئدة الأوروبيين، وتلهب مشاعرهم المعادية للمسلمين، يردّدونها في المناسبات، وباتت كنشيد قومي ديني. لقد ترجمت الأنشودة إلى اللغات الأوروبية، فأصبحت شائعة في فرنسا وإيطاليا وغيرها. وصار لها من الذيوع وبُعد الصيت ما حمل كثيراً من نحّاتي الهياكل على نحت تماثيل لرولان ولرفيقه (أوليفييه)، ووضعها على مداخل الكنائس الكبرى في مدن أوروبا. وقد نظمت الأنشودة إثر حادث اعتداء وقع على مؤخرة جيش الفرنجة بقيادة شارلمان ملك فرنسا (الإفرنج) نفسه في حربه ضد المسلمين في إسبانيا، حين كان هذا الجيش عائداً من الغزوة عن طريق جبال البرانس. فانقضّ فريق من الفرسان المسلمين (العرب البواسل) ـ حسب

(1) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام في أوروبا في العصر الوسطى، ترجمة د. رضوان السيد. دار المدار ـ طرابلس، ليبيا، ط2، 2006، ص65 ـ 66.

تعبير الفرا ـ على مؤخرته وكانت يقودُها ابن أخي شارلمان، فأبادوا المؤخرة عن بكرة أبيها، فعمّ الحزن بين جميع الفرسان في أوروبا. والأنشودة تصف نضال رولان ورفاقه وتفانيهم في الدفاع عن جيشهم، واستبساله في مقاومة هجمات أعدائه المسلمين[1]. وكانت الأنشودة تعبّر عن روح حرب الاسترداد الإسبانية التي بدأت قبل نحو نصف قرن 1032م[2]، وعن روح الحروب الصليبية.

لقد كان نشر تلك الصور والأناشيد دافعاً لأصحاب الشأن والمصلحة لتهيئة العقول لتقبّل فكرة الحروب الصليبية وشحذ همم الناس، ودفعهم إلى التطوّع وحمل السلاح ورسم صورة الصليب على ظهورهم والمشاركة في الحرب، ليكونوا وقوداً في أتونها، إذ كانت تلك الصور (المخيَّلة) مغرقة في التوهّم وتسويغ التوجّه نحو الشرق، إضافة إلى الصور المنقولة إليهم من إخوتهم في الدين في الشرق، المسيحيين الشرقيين الروم البيزنطيين من الأرثوذوكس. ويمكن إيجازها على الشكل التالي: محمد ﷺ رجل نصراني العقيدة (كذا)، تزوج (أيّماً ـ موسرة لا زوج لها)، وكان مصاباً بالصرع (كذا) وهدفه سحق المسيحية عن طريق اشتراع حرّية جنسية واسعة، وكأن الشرق الإسلامي بات ماخوراً كبيراً(!) وحمامات ينغمس فيها المسلم بالملذات الجسدية (الطبيعية وغير الطبيعية) في أحاسيس ولحظات (سادو ـ مازوكية). صور ذهنية مصحوبة باللوحات التشكيلية (الغرائبية) التي رسمتها أنامل رسامي أوروبا، والروايات والمسرحيات التي عُرضت في مدن أوروبا، وبات ملوك وأمراء أوروبا وكبار رجالات الإقطاع والكنيسة يوجّهون غضب الناس في بلدانهم، إلى قضية برّانية ليذهبوا ويقاتلوا هناك، ويصبّوا هيجانهم إلى محاربة المسلمين، فيقتلون عصافير عديدة بحجارة واحدة، ولن يخسروا سوى خسارتهم هم.

استطاع الإسلام أن يقف في وجه الحملات العسكرية، وبات أمراً

(1) الفرا، مذكور، ص29 ـ 30.
(2) ثييري هنتش، مذكور، ص56.

عسيراً على أوروبا ـ رغم صراعها الطويل مع الإسلام ـ أن تنال من قوته، أما في الجانب الفكري فقد بدت المسألة أكثر تعقيداً، فالإسلام لا يقرّ بالتثليث، بل ويسخر منه، كما لا يقرّ تجسد الإله، ولا يعترف بالطبيعة الإلهية للمسيح، أو واقعة صلبه، لكنه يعترف في الوقت نفسه بولادته من عذراء (لم يمسسها بشر) كما يقرّ بنبوّته، وأنه مرسل من الله[1].

أمّا عن أسباب انتشار الدعوة الإسلامية بتلك السرعة المذهلة، فقد أوعزوها إلى سحر محمد ﷺ فهو بأساليبه وإغراءاته استطاع أن يخلق محاربين أشدّاء استطاعوا أن يقضوا على الكنائس في الشرق وفي إفريقيا. ناهيك عن الصور الموغلة في فظائعها وسوئها التي كوّنت ما صار يُسمّى (الأدب الشعبي)، ومن خلال هذا الأدب أو الفولكلور انبثقت المحاولات التي تدعو إلى التوجه لقتال هؤلاء (الفجرة). وقد أثّرت الصور على عقول رجالات اللاهوت.

فقد ترك (غيلبرت نوجنت ـ Gulbert de Nogent ت 1124) تقريراً موجزاً عن النبي ﷺ كان بمثابة أول سيرة أوروبية كُتبت خارج إسبانيا (الإسلامية ـ الأندلس). وقد جمع (معلوماته) مما كان مُشاعاً لدى الرأي العام، أي ما رواه الحكواتي، وقال: إن ما يذكره لا يستطيع أن يتكهن أو يحدّد مدى صواب أو خطأ في معلومات الرأي العام، لكنه يستطيع القول (إن الباحث له الحق في أن يتحدّث بشكل سلبي عن رجل فاقت سيئاته كل حدّ معقول!)[2].

ولهذا يطلق سوذرن على تلك الفترة اسم (حقبة الجهل) أي أنه لم يكن عصر دراسة أو استشراق. لأنه كان بعيداً عن روح العلم المتحررة أو الأكاديمية أو البحث الإنساني البحت.

(1) ريتشارد سوذرن، مذكور، ص40.
(2) المصدر نفسه، ص68.
وانظر: مكسيم رودنسون، تراث الإسلام، عالم المعرفة، الكويت 1987، قسم (1)، ص34.

يقول سوذرن: لقد كان الإسلام بالنسبة لأوروبا الوسيطة أخطر عوامل الإرهاب والإرهاق، وعلى كل المستويات.. وتحدّياً يتطلب باستمرار إيضاحاً لأسرار وجوده، فأي دور في التاريخ أتاحه له القدر؟ وهل هو أمارة من أمارات الساعة (القيامة) أو مرحلة في التطور الطويل لمصائر المسيحية؟ كما بات يسأل عن الإسلام: هل هو هرطقة ضمن المسيحية؟ أم فرقة منشقّة أو دين جديد؟ هل هو بدعة إنسانية أو عمل شيطاني؟ هل هو حملة ساخرة ضد المسيحية؟ أو منظمة فكرية معتبرة تستحق الاحترام والاهتمام به والنقاش معه[1].

ورغم تلك الصور، فإن ما يلفت النظر، العثور على رسالة كتبها البابا غريغوريوس السابع، بعث بها إلى أمير مسلم في الجزائر هو الناصر الحمادي سنة 1076م أي قبل الشروع بشنّ الحملة الصليبيّة (الأولى) بنحو عقدين، يقول فيها (هناك حسنة متبادلة بيننا دون سائر الشعوب (لعله يقصد الأديان) هي أننا نعترف ونؤمن بإله واحد، وإن يكن بطُرق مختلفة، ونحن نمجّده ونعبده كل يوم كخالق مدبّر للكون[2] يرى د. ألبرت حوراني إن من المحتمل أن تكون هناك منافع معيّنة دفعت البابا إلى استعمال تلك اللهجة الدافئة والحميمية، منها وجود خصم مشترك بين الطرفين، أو حاجة البابا إلى حماية المجتمعات المسيحية التي أخذت تتضاءل في شمالي إفريقيا.. أو أسباب أخرى، ومع ذلك فإن تلك التعابير تدلّ على اعتبار المسلمين ليسوا وثنيين، ثم إنّ أهميّة الرسالة تكمن في أنها كُتبت قبل بداية أعظم مرحلة من العداوة الشديدة، وهي الحروب الصليبية[3].

وهذا يدلّ على أن الفترات المتعاقبة منذ انتشار الإسلام وانحسار المسيحية في الشام ومصر وشمالي إفريقيا، وفتح الأندلس، لم تخل من محاولة سبر أغوار العقيدة الإسلامية، ومحاولة فهمها، وظل المسيحيون ينظرون إلى هذه العقيدة نظرة متعدّدة الجوانب ملؤها الدهشة والخوف

(1) ريتشارد سوذرن، مذكور، ص37.
(2) د. ألبرت حوراني، مذكور، ص19.
(3) المصدر نفسه، ص20.

والاعتراف الشاقّ بنوع من القرابة الروحية، كما وجدنا ذلك في رسالة البابا غريغوريوس المذكور.

يرى (رودي بارت ـ Rudi Paret ـ ت1983) أن بدايات الدراسات الإسلامية في أوروبا تعود إلى القرن الثاني عشر، حين تمّت فيه ـ لأول مرّة ـ ترجمة معاني القرآن إلى اللغة اللاتينية، كما ظهر في الفترة نفسها أول قاموس لاتيني ـ عربي بإيعاز من ديركلوني، وظلت ترجمة تلك المعاني يعتمد عليها الأوروبيون إلى القرن السابع عشر. كما أن بطرس المبّجل راهب كلوني ألّف كتاباً في الردّ على المسلمين يقع في أربعة مجلّدات، طبع منه ثلاثة مجلدات[1]. يقول ـ يوهان فوك ـ إن فكرة التبشير ـ وليست فكرة فهم الآخر ـ هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن وتعلّم اللغة العربية. فكلما ضعف أو تلاشى الأمل في تحقيق نصر نهائي بقوّة السلاح، بدا يتوضّح لهم أن استرجاع البقاع المسيحية المقدّسة لم يؤدِّ إلى ثني ـ أو إبعاد ـ المسلمين عن دينهم، بقدر ما أدّى إلى عكس ذلك[2].

فبعد فشلهم في تحقيق أهدافهم في العودة والاستيطان، بدأت فلول جيوشهم تغادر أرض فلسطين تجرّ معها معداتها وأذيال الخيبة، بعد حملات استغرق شنّها قرنين. وقد أدرك العائدون إلى عقر دارهم في أوروبا أن الصراع العسكري مع المسلمين لا يجدي نفعاً، فلابد من جهود أخرى لفهم مضامين الإسلام، ومحاولة إضعافه، ونقضه، وضرب إرادة المقاومة لديهم عن طريق تشكيكهم بصحة ما يعتقدونه، وهذا يعني انتصار الفريق الذي صار يعارض الحل العسكري، ونال هذا الفريق الحظوة، لأنه رأى أن من الصواب التصدّي للمسلمين فكرياً، ولهذا يرى البعض أن نهاية الحروب الصليبية كانت بداية للاستشراق[3].

(1) د. بدوي، موسوعة، مذكور، ص69.
(2) يوهان فوك، مذكور، ص14.
(3) عبد الجليل شلبي، صور استشراقية، نقلاً عن د. محمد أمين حسن، المستشرقون والقرآن، مذكور، ص24.

إذن طرأت قناعات جديدة ترى ضرورة الانكباب على إجراء دراسات جديدة لفهم المقابل، وحصلت على شرعية معقولة ودعم مؤسسي ضمن المجتمع يومئذ. فبدأت مدارس اللغات الحيّة والمعاصرة «بالنسبة لذلك العصر» التي دعى إلى إنشائها (روجر باكون Roger Bacon ـ وريموند لول ـ Reymond Lull) وغيرهما، في نحو 1250م، بدأت تؤتي ثمارها، وتدخل ضمن البرنامج الرسمي للكنيسة الغربية، ولا سيما بعد مجمع فيينا الكنسي عام 1321 حين تقرّر فيه إنشاء المدارس في مدن باريس وأكسفورد وبولونيا «عاصمة مقاطعة بهذا الاسم، تقع اليوم في إيطاليا عند حضيض جبال الاثنين» واظينيون (فرنسا) وسلامنكا في إسبانيا على حدود البرتغال. وفي هذه المدارس تقرّر تعليم لغات عديدة قديمة، هي اللغة العربية والعبرية والسريانية والإغريقية (اليونانية القديمة). إلّا أن هذا المشروع الحضاري لم ير النور، إذ لم تتوافر له العناصر البشرية المنفّذة، كما لم يتوافر له المال اللازم، ففشل المشروع[1].

كما كانت هناك جهود أخرى للوصول إلى معرفة موضوعية والاطّلاع على العلوم لدى المسلمين، مثل الرياضيات والطب والفلسفة وعلوم الطبيعة، وتشبه تلك الجهود ما بذله المسلمون في ترجمة تراث الأوائل «الإغريق» إلى اللغة العربية، ولاسيما في عهد المأمون الخليفة العباسي المتنوّر. وقد بدأت الحركة في أوروبا عام 1130م، وكان لرئيس أساقفة طليطلة سبق الفضل في ذلك. وكان الرائد في أعمال الترجمة ـ سواء للقرآن أو الكتب العلمية أو الفلسفية. «جيرارد دي كريمونا Gerard de Cremona ـ 1114 ـ 1187م» وهو من الرهبان الطليان، قصد طليطلة، وتضلّع فيها في العربية، وعكف على مصنفاتها، فترجم العديد من الكتب إلّا أنّ معظم أصولها العربية مفقودة، لكن سلمت تلك الترجمات اللاتينية. لم يغادر طيرارد مدينة طليطلة فتوفي فيها، وطبعت تلك الترجمات في القرون التالية بدءاً من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين (وربما بعده) في مدن

(1) ريتشارد، مذكور، ص119 ـ 120.

البندقية وروما وستراسبورغ وبال (سويسرا) وباريس وأكسفورد ولشبونة (البرتغال) ونورمبرغ في ألمانيا[1].

وظهر بين رجالات الغرب من اعتنى بالتراث الإسلامي بشكل آخر، فقد عرف عن فريدريك الثاني ملك صقلية أنه تعلم العربية، وصار يتشبّه بالمسلمين في اللباس والمظاهر، وتحمس للعلوم، وجعلها في متناول اللاتينيّين في عاصمته (باليرمو) قبل أن ينتقل إلى ألمانيا ليصبح إمبراطوراً فيها عام 1215م، كما أهدى هو وابنه مانفرد Manfred إلى جامعات بولونيا بإيطاليا وباريس كتباً مترجمة من العربية واليونانية إلى اللاتينية، وأسّس جامعة نابولي وجعلها أكاديمية ومعبراً لانتقال العلوم إلى الغرب.

إلّا أنّ حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكثر نشاطاً، فكان في طليطلة عندما استعادها الإسبان مكتبة حافلة بالكتب في أحد مساجدها بلغت شهرتها ـ كمركز ثقافي ـ أقصى البلاد ـ وكان الإسبان والمستعربون واليهود يعملون جنباً إلى جنب للانتفاع مما حوته تلك الكتب[2].

ثم ارتفعت وتيرة اهتمامات الغرب بمجمل النتاج العقلي الإسلامي، فصار الغربي ينصف في إصدار أحكامه على التراث العقلي الإسلامي، ولا سيما حين أدرك أن ثمة حضارات خارج أوروبا ـ تفوق حضارته في عمقها الزماني، واتساعها المكاني، وحجم الجماعات البشرية المنضوية تحت لوائها، وأن البشر القاطنين في تلك الأصقاع تفوّقوا على الأوروبيين في اكتشاف الكثير من الحقائق، وأن موقفهم ضد المسلمين ليس منصفاً، وسببه يعود إلى جهلهم[3]. والجهل يفضي في كثير من الأحيان إلى التعصب. ذلك التعصّب المقيت الذي كان أهم أسباب امتشاقهم السلاح.

بعد انقشاع حدّة التعصب صار الأوروبي يدرك أن بعض ما يعرفه من

(1) د.يحيى مراد. مذكور، ص304.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مذكور، ص417.

(3) ريتشارد، ص35 ـ 70.

علوم قد أخذه من الشرق. فازداد شوقاً لمعرفة المزيد واكتشاف الحقائق بروح علمية أكثر من السابق، ولاسيما في فترة النهضة (الرنيسانس - Renaissance) التي تحدثنا عنها، فتحرّروا - بمرور الزمن - من تأثيرات اللاهوت ومن قوة نفوذ الكنيسة والمركز البابوي. خاصة وقد اتّسعت آفاق تصوراتهم باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، والوصول إلى مناطق، والولوج في مجاهيل لم يكن الإنسان قد اكتشفها بعد، وكان التثبّت من كروية الأرض مجالاً لإضعاف موقف الكهنوت ونفوذ الكنيسة ونهاية لتصور استواء الأرض حسب التصور البطليموسي القديم، ولأسطورة ثباتها، ولحركة الشمس الظاهرية، فالأرض إذن ليست مركز الكون. وصار بالإمكان التشكيك في بعض ما ورد في الإنجيل، بل رفض مُسلّمات كانت قد ترسّخت في أذهان البشر منذ الأزل. وكان ضعف المنطق اللاهوتي قوة للتفكير العلمي[1]، وتحرّراً من خوف مسلّط على تفكيرهم يشلّ من تحرّكهم. فحاولوا فهم ما يحيط بهم من جديد، خارج تعاليم اللاهوت، فأعادوا النظر فيما ظنّوه صواباً، وأدركوا ألّا يقينيات ما لم تُثبت التجربة «Empiricism» صحّتها، فللحقيقة وجودها المستقلّ عن أحاسيسنا وعواطفنا وتصوّراتنا، فلا حقائق إلا في العلوم التي توضح طبيعة الظواهر الطبيعية ومن ثم الاجتماعية. وبات من الضروري معرفة العلاقات القائمة بين تلك الظواهر، وما يتبعها من اكتشافات مُستقاة من الملاحظة والتجريب[2].

إن معرفة حقائق الأشياء بالحدس (intuitionism) وهم، وما تراه العين ليس إلّا مظهراً أو جزءاً أو بداية لمعرفة الحقيقة ولا يمكن أن نستند لإدراك الحقيقة على مجرّد المرأى، بل إن ما نراه قد يكون خداعاً. فحواس، وحتى عقل الإنسان، يظل قاصراً، عن إدراك حقيقة ما يحيط به.

نعود إلى محاولة رؤية حقيقة الآخر (آخر كلا الطرفين) فمن الأمور

---

(1) د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت، العدد (3)، 1978.

(2) د. محمد عبد الكريم الوافي، منهج البحث في التاريخ، منشورات جامعة قاريونس بنغازي - ليبيا - 1990، ص92.

اللافتة للنظر أن المسلمين لم يحاولوا أن يدرسوا - وبالتالي - أن يفهموا مكوّنات (آخر)هم، إدراك ما عليه المقابل.. العدوّ، الذي احتلوا أجزاء واسعة من أراضيهم. خلال الفتوحات، واحتكوا بهم احتكاكاً مباشراً، أو غير مباشر، وأن يتعرفوا على طبيعة دينهم، تاريخهم، مذاهبهم، لغتهم، آدابهم، عاداتهم وتقاليدهم.. الخ. لم يكتبوا عنهم حتى خلال الحملات الصليبيّة، باستثناء نادر يتمثل في كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ (ت 584هـ/ 1188م). فهل وجد المسلمون أنهم أقوام لا تستحق الدراسة، أو انعدام ما يمكن أن يُؤخذ منهم[1]، وكنوع من التحدّي والتصادم والاستعلاء الديني أو القومي؟. ولا نظن أنّ هذا موقف صائب بسبب علاقات التحدّي والتصادم - إن لم نقل حالة العداء - شبه المستمرّة بين العالمين، بين أهل عقيدتين. إذ يستطيع أي طرف أن يحارب طرفاً آخر دون أن يضطلع - بشكل ما - على أوضاعه، ودون أن يعرفه. ودراسة وفهم أحوال العدو، وأسباب أو نقاط قوة العدو أهم من دراسة وفهم أحوال الصديق، لأن عدم دراسة الأخير لا يشكِّل خطورة، فأنت في مأمن منه. ولهذا تحتمّت - ومنذ القِدم - دراسة العدو، أو الند والخصم، ومعرفة جوانبه الإيجابية والسلبية، حتى يعرف - هذا الطرف أو الآخر، على ماذا يستند آخره، في قوّته - إذا كان قوياً - وجوانب ضعفه ليستثمرها لصالحه في الإعلام، وفي التهيئة، وفي الهجوم المحتمل، ثم كيفية التعايش معه، بعد إحراز النصر عليه، أو حين يُهزم أمامه.

والواقع أن ما كتبه المسلمون عن آخرهم، لا يتجاوز ذكر أبرز مواصفات الأقوام، سواء - تلك التي دخلت إلى الإسلام، أو التي بقيت خارجه. وتلك المواصفات لا تعدو كونها وصفات جاهزة، وكأنها غير قابلة للتغيير، وهذا ما يلاحظ بين دفّتي كتب الأدب والإمتاع والمؤانسة، كتب تزجية الوقت، وفي كتب الرحّالة وكتب التاريخ، أحياناً، مواصفات

---

(1) الطاهر لبيب، الآخر في الثقافة العربية، في موسوعة (صورة الآخر - العربي ناظراً ومنظوراً إليه - تحرير الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999، ص221.

من قبيل الشجاعة والصبر والبخل والغنى، وفي تدبير الملك والسياسة ومعرفة علوم الرياضة والنجوم والصناعة والبيان. وثمَّ من كتبَ بأسلوب أسطوري (خارق) ككتابات المسعودي (علي بن الحسن 346هـ/ 967م) ولاسيما في كتابيه (مروج الذهب ومعادن الجوهر) و(التنبيه والإشراف) عن وجود أمم عجيبة، سواء في طول القامة أو طول العمر، وأمم تصدر أصواتاً شبيهة بالفرقعة أو الدوي أو الزئير، ولبعضهم عين واحدة في قمّة الرأس. وأنهم يصطادون السمكة ويعرّضوها في الحال إلى حرارة الشمس بأيديهم التي تطال الشمس(!) فيتمّ شويها، فيتناولونها، كما تحدّث عن مواصفات (خصال) الأمم المختلفة جسدياً وعقلياً، كالهنود والصينيين وغيرهم[1]. وعن مخلوقات خرافية[2]، رغم رفض المسعودي الاعتقاد بوجودها. وذكر أن آدم عاش (930 سنة) نقلاً عن التوراة، ومات عن أربعين ألف من الأولاد والأحفاد[3]. كما يتحدث عن الجنّيات النائحات على قبر (حاتم الطائي) الذي عرف بكرمه المفرط، وصار أسطورة. وكان المارة يسمعون نواحهن، ويعشقون جمالهن (ليلاً!)، (فإذا طلع الفجر سكتن وهدأن، وربما مرّ المار فيراهن فيفتتن بهن، فيميل إليهن عجباً بهنّ، فإذا دنا منهن وجدهنّ حجارة!)[4].

ومن الطرائف التي يسردها ـ كحقيقة ـ ما يذكره في مجال ما صار يسمّى بـ(علم الأعراق البشرية ـ الإثنولوجيا ـ Ethnology) وهو يتحدث عن أصل الكرد ويعلن أن (أجناس الأكراد وأنواعهم، قد تنازع (اختلف) الناس في بدئهم، فمنهم من رأى أنهم من ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان(!) انفردوا في قديم الزمان، وانضافوا إلى الجبال والأودية، دعتهم إلى ذلك

(1) مروج الذهب، مذكور، ج1، ص78 ـ 86.
وانظر: كتاب (المسعودي) الآخر، التنبيه والإشراف، طبعة دار الهلال، بيروت، 1981، ص94.

(2) مثل: (الجن) و(الحن): 2/ 189، والعنقاء: 2/ 192، والنسناس الخارق: 2/ 190.

(3) المصدر نفسه، 1/ 44.

(4) المصدر نفسه، 2/ 140.

الأنفة (الكبرياء) وجاوروا مَنْ هنالك مِنَ الأمم الساكنة المدن والعمائر من الأعاجم والفرس، فخالوا عن لسانهم، (تخلّوا عن لغتهم العربية!) وصارت لغتهم أعجمية، ولكل نوع من الأكراد لغة لهم بالكردية. ومن الناس مَن رأى أنهم من مُضر بن نزار، وأنهم من وُلد كرد بن مرد بن صعصعة بن هوازن (!) وأنهم انفردوا في قديم الزمان لوقائع ودماء كانت بينهم وبين غسان. ومنهم مّن رأى أنهم من ربيعة ومضر(!)، وقد اعتصموا في الجبال طلباً للمياه والمراعي فخالوا عن اللغة العربية(!) لما جاورهم من الأمم.

ومن الناس من ألحقهم بإماء سليمان بن داود ﵇ حين سلب ملكه ووقع على إمائه المنافقات، الشيطان المعروف بالحسد، وعصم الله منه المؤلفات أن يقع عليهن، فعلق منه المنافقات، فلما ردّ الله على سليمان ملكه ووضع تلك الإماء الحوامل من الشيطان(!) قال: اكردوهن (اطردوهن) إلى الجبال والأودية، فربتهم أمّهاتهم، وتناكحوا، وتناسلوا، فذلك بدء نسب الأكراد[1]. ثم يتحدّث المسعودي عن الأساطير الأخرى التي يرفضها العقل، وردّد المؤرخ الكبير المقريزي أقاويل المسعودي، في كتابيه (الخطط) و(السلوك) وقد وصف د. أحمد الخليل هذه الأقاويل بالروايات الساذجة[2].

كما ادّعى هشام بن محمد الكلبي أن الكرد ينتسبون إلى كرد بن عمر بن مزيقياء بن عامر ماء السماء . .بن امرؤ القيس جد قبيلة الأزد، وهو الذي هرب إلى الشمال (شمال اليمن) بعد انكسار سد مأرب، سمي مزيقيا، لأنه كان يمزّق كل يوم حلة جديدة(!) وقيل سُمّي بذلك لأنّ الله

(1) المصدر نفسه، 2/ 106 ـ 107.
كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، نشره د. محمد مصطفى زيادة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2/ 1957، ص22.

(2) د. أحمد الخليل، تاريخ الكرد في الحضارة الإسلامية، دار (هيرو) للنشر والطباعة، بيروت 2007، ص70. وللمزيد عن (مبرّرات) هذه الأنساب الملفّقة ينظر: حيدر لشكري، الكرد في المعرفة التاريخية الإسلامية، دار سبيريز، دهوك، كردستان ـ العراق، 2004، المبحث الثاني، أصل الكرد بين التاريخ والأسطورة، ص77 ـ 103.

مزّقهم[1](!) هذه الخزعبلات تلصق بشعب دخل الإسلام في بدايات حركة الفتوح، فكيف الأمر، والنظرة، إلى جماعات وإثنيات أخرى؟. فبالرجوع إلى الكاتب الكبير الجاحظ (ت 254 هـ/ 868م)، وإلى أبي حيّان التوحيدي (ت 400هـ/ 1010م)، وإلى ابن صاعد الأندلسي (ت 462هـ/ 1069م) في (طبقات الأمم) نتأكّد ثوابت تلك العصور المنمّطة، رغم اختلاف سياقات الحديث، ومعايير التصنيف.

وفي التدقيق في أكثر التعابير استعمالاً لدى هؤلاء الكتّاب المعروفين في التراث الإسلامي العربي تكون صورة الرومي قد تجسّدت لديهم في (الرؤية والحكمة)، وفي الفارسي (الملك وتدبير السياسة) وفي الهندي (العلم والحساب والتنجيم) وفي الصيني (الصناعة والرسم) وفي العرب (البيان) أي فصاحة اللغة[2].

في حين أن للمؤرخ الشهير (محمد بن جرير الطبري) رأياً آخر، حيث وزّع الصفات المعروفة التي أراد توزيعها على بعض الأقوام، حسب تراتبية تطلب رسمها يومئذ. فقد أسند تسعة أعشار الحسد للعرب، وتسعة أعشار الكبر للروم، وتسعة أعشار الحفظ للترك، وتسعة أعشار الشبق للهنود، وتسعة أعشار السخاء للسودان، وتسعة أعشار البخل للفرس، وتسعة أعشار الحياء للنساء(!)، وليجعل العشر الباقي من كل خلق لسائر الناس في الدنيا[3]. بعد قرون، في القرن الرابع عشر واصل النويري توزيع الصفات على الأقوام، مع تعديله لصالح العرب، فمنح تسعة أعشار البركة لقريش، ومثلها من الكرم للعرب، وتسعة أعشار الغيرة للأكراد، والمكر للقبط (سكّان مصر الأصليين الذين تمسّكوا بعقيدتهم النصرانية) والجفاء للبربر،

(1) ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، الاشتقاق، تحقيق د.عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة 1958، ص535.

(2) الطاهر لبيب، الآخر في الثقافة الآخر، مذكور.

(3) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة دار المعارف، القاهرة، 1979، ج4، ص59 ـ 60.

والنجابة للروم، والصناعة للصين، ومن الشهوة للنساء، ومن الحسد لليهود[1]. وخالف في إضفاء تلك الصفات على الجماعات في توزيع آخر، فجعل التسعة أعشار بصيغة أخرى: الحقد للعرب، والبخل للفرس، والكِبر للروم، والطرب للسودان، والشبق لليهود.

ومن المؤكد أن مواقف هذا الكاتب أو ذاك المؤرخ من هذه الجماعة أو تلك، وانطباعاته التي كوّنها من خلال ما كان يسمعه أو يقرؤه، أو من خلال رحلاته، كانت تحرّك نوازعه، وتدفعه إلى تكوين تلك الصور المنمّطة، ورؤاه، التي لم تكن سوى تعميم لصفة (واحدة عادة) على قوم برّمته، وهذا ما لا يمكن قبوله، أو اعتباره حكماً صحيحاً. فالحكم على كل هذه الجماعات، على كل هؤلاء (الآخرين) بما يشبه الحكم الاعتباطي لا يمكن قبوله، لأنه لم يستند على واقع مؤكد ثابت، ولهذا فهو لا يرقى إلى مستوى دراسة (الآخر) من أجل فهمه والتعامل معه وفق هذا الفهم.

وبهذا الصدد توصّل د.عزيز العظمة[2] إلى استنتاج يقول فيه: من نافلة القول أن ليس كلّ ما ورد في كتابات أسلافنا حول الحضارات أو الجماعات الأخرى، كان من باب القول الموضوع. فقد امتزج الخيال بالواقع، فاختلط جشع الوراقين «نسّاخ الكتب» ومؤلفي كتب العجائب والغرائب مع ولع الناس بالحكايات المثيرة، كما امتزج الإخبار عن الوقائع بتلوينات لهذه الوقائع تلائم مسبقات الحضارة العربية ـ الإسلامية، تلوينات كانت من باب خداع النفس بقدر ما كانت تلائم العلاقات الحربية أو السلمية، والتنابذ الآيديولوجي وغير ذلك من الأمور. فالكتابة عن الآخر البعيد والمخالف لا يمكن أن تكون بريئة. بل يستحيل على أي كاتب من أية حضارة كان اعتبار كتاباته ذات وجهة نبيلة أو نيّة خالصة. ويذكر على

(1) النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة (د.ت) ج1، ص293 ـ 294.

(2) د.عزيز العظمة، العرب والبرابرة ـ المسلمون والحضارات الأخرى، دار رياض الريس للكتاب والنشر، لندن ـ نيقوسيا (قبرص)، 1991، ص12 ـ 13.

سبيل التأكيد أن المختار بن الحسن بن بطلان قسّم وظائف الزواج في نساء الشعوب المختلفة تبعاً لعبودياتها. فمن (أراد جارية للّذة فليتخذها بربرية، ومن أرادها خازنة فروميّة، ومن أرادها للولد ففارسية، ومن أرادها للرضاع فزنجية، ومن أرادها للكدّ والخدمة فالزنجية والأرمنية، ومن أرادها للحرب والشجاعة فالترك والصقالبة. وبوسع الرجل القادر أن يجمع بين وظائف عديدة، فيختار بينهنّ حسب حاجته ورغبته، على ألّا يتجاوز عددهن الأربع، إلّا إذا كنّ جاريات، فله الحقّ أن يجمع بين جميعهن أو أكثر.

وضمن هذا التفكير الغرائبي ذكر الرحّالة أحمد بن فضلان (موفد الخليفة العباسي إلى بلاد البلغار) أن لا فرق بين كفّار الجن ومؤمنيهم في حالة الحرب بين الكفار والروس المسيحيين والمؤمنين المسلمين. وأعلن أبو الريحان البيروني (ت 440هـ/ 1048م)، ضمن (معلوماته الجغرافية وثقافته الانثروبولوجية): أن الجماعات البشرية التي تقطن الجنوب لهي «أقرب إلى الحيوان العُجم من الناطق.. وربما صار بعضهم يأكل بعضاً منهم، وهم ليسوا في عداد البشر، بل هم في عداد الوحوش والبهائم. أما زكريا القزويني (ت 682هـ/ 1283م) فيتحدث عن ملكة (جزر الوان وان) غير المعروفة، ويصفها بصيغة يقينية مؤكدة فيقول: إن ملكة تلك الجزر شُوهدت على سرير وهي عارية وعلى رأسها تاج، ومعها أربعة آلاف وصيفة عراة أبكار(!). حتى المفكّر المعروف الجاحظ (ت 254هـ/ 868م) لم يتحرّر من هذه الأفكار الغرائبية، فيذكر نقلاً عن عدد لا يحصى من الناس أنهم أدركوا رجالاً من نبط بيسان (بفلسطين) ولهم أذناب كأذناب السلاحف والجرذان، ووجوههم شبيهة بوجوه القرد، وربما رأينا الرجل من المغرب، فلا تجد بينه وبين المسخ إلّا القليل.

لا ندري ماذا حلّ بتلك الكائنات والمخلوقات؟ أين رحلوا؟ وقد كانوا موجودين ـ حسب ما ذكره الكتّاب ـ قبل نحو ألف سنة، وليس قبل آلاف أو عشرات الآلاف من السنين؟.

يصف أبو سعيد السيرافي قوماً من السود بأن شفاههم شبيهة بشفاه

البهائم والأنعام. وعقولهم خسيفة وأفكارهم قصيرة وأذهانهم جامدة. والنوبيات (نساء جنوبي مصر وشمالي السودان) فقد فُطِرْنَ على العبودية. واعتبر الإدريسي السودانيين «أكثر الناس فساداً ونكاحاً»... ويقول القزويني عن (البجناك ـ قوم من الترك) إنهم «يفترشون نساءهم بمرأى الناس، لا يستقبحون ذلك كالبهائم، لكن يبقى الفرنجة أقذر منهم وهم أهل غدر ودناءةِ أخلاق، لا يتنظّفون ولا يغتسلون في العام إلا مرّتين..» ولم يَنْجُ من القزويني أهل جزيرة سكسار في بحر الجنوب ممّن بدت «وجوه أهلها كوجوه الكلاب، يسمِنون الغرباء ـ بعد صيدهم: ـ ويأكلونهم»(!) ورأى ابن خرداذبه في جزر ميلانيزية أُناساً ذوي أذناب يأكلون البشر[1].

نعود لنسأل: أهكذا كانت تتم دراسة الآخرين، الغرباء، البعيدين؟

نقول: إنّ النماذج المذكورة لا يمكن اعتبارها دراسة للآخرين. والسؤال مازال قائماً: ألم يكن المسلمون بحاجة لدراسة وفهم الغير؟ وفي كلتي الحالتين: حينما يغزون أوطان الآخرين، أو يغزو الآخر أوطانهم، أو الأراضي التي استوطنوها بعد الفتوحات الإسلامية؟ ربما ينبري البعض، ويجيب: أو لم يتعلّم العلّامة المذكور البيروني اللغة الهندية ليفهم ويستفهم ويكتب عن تاريخ بلادهم في كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة)؟[2]. نقول: إنّ هذه المحاولة محاولة حضارية رائعة، لكنها حالة نادرة خاطفة خاصة بهواية علّامة كبير، ولم تكن ضمن حالات عديدة، أو ضمن مؤسسة دينية، أو تحت إدارة أو إشراف جهة رسمية أو شبه رسمية، التي لم يكن لها وجود يومئذ، وما حصل هو أن شخصاً من بلاد خوارزم

(1) الاستشهادات من مواضع متعددة من كتاب د.عزيز العظمة المذكور، وانظر كتابه الآخر: الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص25.

(2) انظر: كتاب د.محمد سويسي، أدب العلماء (البيروني وعمر الخيام)، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1977، ص73، هامش 29، وكتاب البيروني حقّقه سخاو، ونشر ترجمته إلى اللغة الإنكليزية، لندن 1888، وعُرف في الغرب باسم (تاريخ الهند).

بادر بدراسة لغة وثقافة جماعة، أو أمّة كبيرة مجاورة لبلاد المسلمين في أقاليم آسيا الوسطى، وانتهى الأمر، دون أن يترك أثراً له أهميته. هذا وللبيروني اعتباره الكبير بسبب الأعمال الجليلة التي قام بها ـ والكتب النفيسة التي صنّفها والتي بلغ عددها ستين كتاباً في الهيئة والفلك والنجوم والآلات (المكائن) وما اتصل بالأزمنة والأوقات والرياضيات والطبيعيات والتاريخ والعقائد بينها (حديث صنمي الباميان)، في بلاد الأفغان، اللّذين دمّرهما (طالِبان) وكذلك كتب في اللغة والأدب[1] والأحجار الكريمة.

نعود إلى موضوع اللغة التي تعلّمها، ونقول: إنه لم يتعلم اللغة المذكورة باعتبارها لغة أهل ملة معادية، أو لغة أهل دين شكّلوا خطورة ما على المسلمين، أو كانوا في حالة حروب معهم، فكان عمله عملاً رائداً فريداً، ومن قبيل الفضول العلمي. ولا نذهب بعيداً إن قلنا إن عقلية عدم فهم الآخر مازالت مستمرّة، فلم يحاول المسلمون أن يفهموا الآخرين، حتى حين يكون الآخر معتدياً، محتلاً، عندها نمطرهم بوابل من الشتائم أو الأحذية(!) (وليس بوابل من الدراسة)، وننهال عليهم بجَلَبة الكتابة الصاخبة، وأفانين الكلام المموّهة والهاجعة في أعماقنا، ونصفهم بالجهل، وأنهم لا يفهموننا، ويفتقرون إلى معرفة أصالتنا وهُم لا حضارة لهم. . وليسوا أصيلين، لا يستحقون الاهتمام بهم، وننسب إليهم رذائل الجهات الأربعة. . حتى لو كان الآخر جاراً. فعندما تسوء العلاقة معهم، نبحث في كتب التاريخ والقواميس للعثور على نعوت وكلمات سباب، فنلصقها بهم، وحين نتصالح معهم نندم على فعلتنا، ونقول: كانت «فتنة من عمل الشيطان» دون أن نتعرف على هذا الشيطان، و(عفا الله عما سلف) وكأنّ الله ـ جلّ جلاله ـ هو من كان يحارب. دون أن نبحث عن أسباب (الفتنة التي دامت سنيناً عجافاً من أعمارنا)، وكل هذا كجزء من (ظاهرة صوتية مخيفة ومؤذية)[2].

(1) المصدر نفسه، ص68 ـ 74.

(2) عبد الله القصيمي، العرب ظاهرة صوتية، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا، ط 2/ 2006، في أكثر من فصل.

هذا الموقف (ذو البعد الواحد) يجعلك تنظر إلى نفسك وكأنك القطب أو المركز الذي يزكّي الآخرين، فنضفي على الغير صفات وضيعة، كنوع من حماية الذات، كما يظن. على اعتبار أنه ـ لوحده ـ يمثّل الحقيقة، يمثل المطلق والمتعالي، ومجتمعه وتراثه يمثّل النقاء ويحتكر الصواب. هكذا تعايشت محاولات قبول الآخر مع ما يسمّى (نظرية الإذلال) التي نختلقها، ونحاول أن نصدّقها، وهي بمثابة (لاهوت الازدراء)[1]. وبهذا تكون الحقيقة لدينا مكتملة، ونتنحّى جانباً عن معرفة ما لدى الغير، ويتساوق هذا الموقف مع الأفكار الوثوقية Dogmatism التي تدّعي امتلاك الحقيقة كلها، ولوحدها.

لقد تساءل برنارد لويس ـ (Bernard ـ 1916 ـ Lewis)؟ عن سرّ الاختلاف بين المسلمين والمسيحيين في موقفهما من معرفة كل منهما للآخر، ويقول: إن رفض المسلمين للغرب، في فترة عنفوان توسّعهم واستقرارهم في أوروبا يعود إلى أن الغرب كان يفتقر إلى ما يمكن أن يعطيه للمسلمين، أو يأخذه المسلمون منهم فيغذّيهم إحساسهم بالغرور أمام مشهد ثقافة مسيحية اعتبروها دون مستواهم. ثم تراجع المسلمون (أو توقّفوا عن توسعاتهم)، لكنهم واصلوا تصوّرهم لحضارتهم باعتبارها أرقى حضارات العالم، واستمر هذا التصوّر إلى حدود الأزمنة الحديثة. وبما أن المقصود من الحضارة ـ هنا في هذه الحالة ـ هو الدين، فإنه لا تستقيم مقارنة الشعوب الإسلامية بشعوب أخرى كاليابان في علاقتها بأوروبا، فـ «أوروبا، كبقية العالم، كان منظوراً إليها، أولاً وقبل كل شيء، من وجهة دينية. فهي لم تكن، إذن، غربية أو أوروبية أو بيضاء، وإنما كانت مسيحية. إن الشرق الأوسط، خلافاً للشرق الأقصى، كان يعرف ويحتقر المسيحية، حسب قول المستشرق المذكور»[2]. وهذا يعني أن سيادة الخطاب المركّز على الذات

(1) جورج قرم، تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار النهار، بيروت، ط2، 1992، ص43.

(2) الطاهر لبيب، مذكور، ص197.

حالت دون تطوير معرفة علمية بالغرب، رغم حضور الغرب الواضح في الوعي الحديث، بصفته قطب الحضارة الراهنة، وقطب الحركة الاستعمارية.

وإذا حاولنا الاستشهاد بالتراث الكلاسيكي العربي الإسلامي نلحظ أن للنصارى حضوراً ـ وحضوراً إيجابياً ـ أكثر من حضور أهل الحضارات أو المعتقدات الأخرى. فالمفكر الموسوعي الجاحظ ذكر الأسباب التي جعلت النصارى أحبّ إلى عامّة المسلمين أكثر من المجوس، وأسلم صدوراً من اليهود، وأقرب مودّة، وأقل غائلة[*]، وأصغر كفراً، وأهون عذاباً[1]. ثم يذكر الجاحظ سبب نظرة المسلمين غير الودّية تجاه اليهود، ويفسّره تفسيراً نفسياً، وكأنه طبّق ما يسمّيه الانثروبولوجيون بـ(المسافة المناسبة) أو المنطقية من العداء، فيقول: إن اليهود كانوا جيران (العرب قبل الإسلام) في يثرب، وخيبر، ويهود بني قريظة وبني النضير وبني قينقاع.. وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب في شدّة التمكن وثبات الحقد. وإنما الإنسان يُعادي ـ عادة ـ من يعرفه.. ويناقض من يشاكله، ويبدو له عيوب من يخالطه. وعلى قدر الحب والقرب يكون البغض والبعد. ولذلك كانت حروب بني الأعمام من سائر الناس وسائر العرب أطول، وعداوتهم أشدّ[2].

ربما لم تكن تلك المسألة مسألة دينية برمتها، وإنما هي مسألة علاقات تاريخية، ومكانية مركّبة، وما قاله مكسيم رودنسون عما كان عليه العالم الإسلامي في تصوّر المسيحيين ينطبق، عكساً، باعتبار أن العالم المسيحي ـ وليس المسيحية ـ كان في نظر المسلمين، وفي ممارساتهم «بُنية سياسية آيديولوجية معادية، وحضارة مختلفة غريبة عنهم»[3]. وقد بيَّن

(*) جمع غائلة ـ غوائل = الحقد الدفين.

(1) الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1991، ج3، ص308.

(2) المصدر نفسه، ص309.

(3) مكسيم رودنسون، جاذبية مذكور، ص18.

المؤرّخ الفرنسي المعاصر (فرناند بروديل ـ Fernand Broudel ـ ت 1985)[1]. برؤيته المتكاملة وبحسّه الإنساني، إلى أيّ حد كانت مركبة علاقة التكامل في العداوة، أو في (الحقد البنّاء)، إذ إن الغرب في نظر المسلمين هو ذلك البناء المضاد، مع كل ما في كلمة (مضاد) من ازدواج في المعنى، إذ هي، في الوقت نفسه، منافسة وعداء وعطاء أيضاً[2]. ويذهب هشام جعيّط مذهباً آخر حول عدم اهتمام المسلمين بالغرب، ويعلن أن الإسلام الكلاسيكي إذا كان غير مبال تجاه الغرب، فإن مردّ ذلك لم يكن بسبب نقص في توقه (حشريته) إلى معرفة الآخر، بل لأنه كان يجهله، أو يتجاهله، شعوراً منه بانعدام أية فائدة من وراء معرفته[3].

ومهما تكن أسباب عدم اهتمام المسلمين بثقافة الغرب والنصارى، والنصارى المحليين. فإن العكس قد حصل منذ بدايات الفتوحات، وقد تحدّثنا عن ذلك، ولهذا ظلّ المعنى بدراسة الاستشراق يضع (بدايات عديدة) له[4]. ويؤكد (رودي بارت) أن الاستشراق الذي نعرفه الآن ليس سوى نتيجة لدراسة أجيال عديدة، فلو طلبت الإجابة على السؤال التالي: متى بدأت حركة الاستشراق، فإن الباحث سيواجه مشاكل في إجابته بدون شك، ومع ذلك فعليه أن يوجّه إلى تواريخ اهتمام الغربيين، وتطور

(1) فرناند بروديل، زعيم المدرسة التاريخية (مدرسة الحوليات الجديدة) رفض تبعة التاريخ للانثروبولوجيا، أو الاتنولوجيا (علم الأعراق البشرية)، كما رفض بعض جوانب المقولات الماركسية الخاصة بتأثير العوامل الاقتصادية في تحريك التاريخ، ورفض كذلك ما يسمّيه (الجغرافيا التاريخية = Hist ـ Geo) وظهرت أفكاره في مؤلفه الأساس (البحر المتوسط) نقله إلى العربية عمر بن سالم.

(2) مجلة المنار، العدد 17، سنة 1986، بقلم فرانسوا دوس.

(3) د. هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، ترجمة د. طلال عتريسي، دار الحقيقة، بيروت 1980، ص23.

(4) للمزيد حول اختلاف الآراء، انظر د. يحيى مراد. معجم، مذكور، حيث استعرض آراء كل من محمد البهي، إبراهيم عبد المجيد اللبان، علي حسني الخربوطلي، أحمد الإسكندراني، أحمد الشرباصي، جرجي زيدان، محمد كرد علي، جلال مظهر، نجيب العقيقي، أسعد داغر، إسحاق موسى الحسيني، إبراهيم مدكور، يوسف جبرا، ومكسيم رودونسون.

الاستشراق ذاته، وبناء على ذلك يرى البعض أن جربر دي أورالياك الراهب الفرنسي الذي صار البابا سلفستر الثاني (999 ـ 1003م) كان أول المستشرقين. في حين يستطيع المتابع أن يعتبر أن البداية ترجع إلى القرن الثاني عشر، إذ فيه تمّت ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة ـ كما ذكرنا ـ أي إلى عام 1143م، بتوجيه من الأب فيزابيل، كما تمّ في هذا القرن أيضاً تأليف أول قاموس (لاتيني ـ عربي)، ولذلك كانت بداية الاستشراق ـ حسب هذا الرأي ـ في التاريخ المذكور[1]. كما أن من المتفق أن أول انكليزي تعلّم العربية، وعُني بها كثيراً هو (إدلارد أوف باث ـ Adelard of Bath ـ 1070 1135م) الذي تعلم في الأندلس وصقلية ومصر ولبنان وأنطاكية والقدس وفي بلاد اليونان، وحين عاد من رحلته الثرّة إلى بلاده عُيّن معلماً للأمير هنري، الذي أصبح فيما بعد الملك هنري الثاني، وقد أهدى إليه أحد كتبه.

اشتهر إدلارد بتضلعه في ثقافة المسلمين، فآثر مذهبهم في العلم على مذهب أهل الغرب. وكان قد جرى حوار بينه وبين ابن أخيه، قال له: إن قائدي هو العقل، وقد تعلّمتُ من أساتذتي المسلمين غير الذي تَعلّمَتهُ أنتَ فبَهَرْتَكَ مظاهر السلطة بحيثُ وضعتَ في عنقك لجاماً تُقاد به قياد الإنسان للحيوانات الضارية، ولا تدري لماذا، ولا إلى أين؟[2].

تركّز اهتمام إدلارد بالعلوم الطبيعية والرياضية عند المسلمين وترجم عدداً من الكتب في الفلك والرياضيات، أشهرها (زيج الخوارزمي ـ جدول فلكي يستدلّ به على حركة النجوم) و(كتاب الأصول لإقليدس) وكان الأصل اليوناني مفقوداً، كما ترجم بمعاونة يوحنا الإشبيلي أربعة كتب لأبي معشر الفلكي البلخي، وصنف كتاباً بالأسئلة الطبيعية عام 1130م، وقد قام (مارتن موللر) بطبع الكتاب عام 1934، وكتاب (الإسطرلاب) و(القنص بالباز)، وكتاب (العلوم عند العرب) طبع 1472.

(1) د. يحيى مراد. مذكور، ص29.
(2) نجيب العقيقي، مذكور، 1/ 122.

كما أن رأياً آخر يعلن أن بداية الاستشراق كانت في سنة 1312م، لخطورة ما خطّطوا له، رغم أنهم أخفقوا في تحقيقه، وقد أشرنا إلى ذلك.
كما أن ثَمَّ رأي آخر يعلن أن البداية كانت مع بروز أول مستشرق عُني بدراسة مجموعة لغات شرقية وأوروبيــة كلاسيكية وحديثة، و(هو غليوم بوستيل Guillaume Postel ـ 1505 ـ 1581م) المذكور[1].

إذن ثمّة اعتبارات عديدة في تحديد بداية اهتمام الغرب بدراسة ما للشرق من تراث، وتحديد الموطن الذي كان له دور الريادة فنجد أن إيطاليا كان لها القدح المعلّى في هذا المجال. فشهرة بعض علمائها فاقت شهرة علماء بقية أوروبا في دراسة ثقافة الشرق. وأول إيطالي شهير تعلّم اللغة العربية، وعُني بدراستها، هو (جيرار دي كريمونا ـ Gerard de Cremona 1114 ـ 1187م) المذكور، وقد عاصر ذروة الحروب الصليبية، والعمليات التي قادها صلاحَ الدين ضد الوجود الغربي. ترجم (87) مصنفاً في الفلسفة والطب والرياضيات والفلك والمنطق وضرب الرمل، وغيرها، من العربية، فمّهدت ترجماته مع مثيلاتها الطريق إلى انتشار العلوم في أوروبا، وتوثيق صلتها مع الشرق، توفي الرجل في طليطلة في الأندلس (إسبانيا).

ومن الإيطاليين ممن قدّموا خدمات جليلة في هذا المجال، ودفعوا أهل الغرب دفعاً قوياً إلى الأمام، وكان من المعاصرين للحروب الصليبية في الحملة الأخيرة (توما الأكويني ـ Thomas d' Aquin 1225 ـ 1274م) الفيلسوف المسيحي الأشهر الذي اهتم بالفلسفة الإسلامية، وقضى حياته في البحث والتقصّي، ودراسة علاقتها بالفلسفة اليونانية، ونشر الفلسفة الرشدية خاصة، بل إنه دافع عن آراء أرسطو ليتسنّى له الدفاع عن الرشدية التي حرّمت الكنيسة دراستها في 1270م، حين أصدر أسقف باريس مرسوم تحريم أفكار فيلسوف غرناطة التي تفشّت يومها. إلّا أن التحريم رُفع عن

(1) نجيب العقيقي: 1/ 161 ـ 172.
د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة، ص86 ـ 90.
د. يحيى مراد، معجم، مذكور، 32، ص32.

أفكاره بعد نصف قرن (1323م). فأضحى توما أكبر فلاسفة أوروبا، ومازالت فلسفته أساس الدراسات اللاهوتية الكاثوليكية حتى الوقت الراهن. أما آثاره الشهيرة فهي: (خلاصة المذهب الكاثوليكي ضد الوثنيين) في أربعة مجلدات. و(تفاسير لما بعد الطبيعة) و(وحدة العقل) و(أزلية العالم) و(مجموعة الردّ على الهراطقة). وأعلن أنه تأثر بمفكرين مسلمين، وأخذ من كل من (ابن سينا، الغزالي، ابن رشد، إسحاق الإسرائيلي، ابن جبيرول، وابن ميمون). وقد طبع من مصنفاته عشرة آلاف صفحة من القطع الكبير. ونقل بعضها إلى العربية رجال لاهوت لبنانيون، مثل يوحنا فهد، المطران نعمة الله أبو كرم، والمطران بولس عواد، في القرنين التاسع عشر والعشرين[1].

كما كان للألمان دورهم في الاهتمام بالتراث الشرقي منذ وقت مبكر، وفي فترة الحروب الصليبية التي ساهم الألمان فيها خلال أكبر وأخطر حملة عسكرية توجّهت في أواسط 1189م إلى المشرق للحصول على حصتها من مغانم تلك الحروب الضروس. وكانت الحملة يقودها إمبراطورهم فريديك بارباروسا وابنه[2]، في محاولة منه لتوجيه ضربات إلى جيش صلاح الدين الذي كان مشغولاً بفك الحصار الطويل الذي فرضه الصليبيون بإحكام شديد برّاً وبحراً على مدينة عكا في الحملة الصليبية الثالثة. ثم عادوا من هناك خاليي الوفاض، بعد أن مات الإمبراطور الألماني غرقاً في مياه نهر آراس في بلاد الأناضول، ولم تستطع فلول جيشه عمل شيء يُذكر حين وصلت إلى عكا.

كان أول ألماني تعلّم العربية وعني بدراستها هو (ألبرت الكبير Albert the Grand 1193 ـ 1280م) وعن طريق هذه اللغة تعرّف على فلسفة أرسطو، وصار أحد أكابر الأساتذة في فهم الفلسفة واللاهوت، وتأثر به،

(1) نجيب العقيقي: 1/ 130.

(2) قدري قلعجي: صلاح الدين الأيوبي، قصة الصراع بين الشرق والغرب، دار الكاتب العربي، بيروت، 1966، 2/ 27.

وأخذ من توما الأكويني المذكور، حتّى قيل: (لولا ألبرت لما وجد توما)[1]. وقد درس في باريس متفوقاً على أقرانه، وذاع صيته فيها، ثم استُدعي إلى بلاده، فبدأ بجمع تراث أرسطو وما كتب عنه وعُلّق عليه باللغات الرومية والعربية واليهودية، كما درس الفارابي وابن سينا والغزالي، واستعان بشروح ابن رشد لأرسطو، ثم سافر إلى هولندا ليطلع على كنوز مكتبة ليدن، كما عني بالشعر الجاهلي. بعدها سافر باتجاه بحر الشمال، فزار مختبرات التجارب البايولوجية، وألّف كتاباً ضخماً عن حيوانات ألمانيا، وسبعة كتب في النبات. لذا عُدّ أعظم عالم طبيعي في عصره، إضافة إلى تأليفه لكتاب ضخم طبع في سنه 1473، سمّاه (تفاصيل الفلسفة وقضايا فلسفية ولاهوتية)، ثم توالت طبعاته[2] وبذلك جمع هذا الرجل بين علوم الطبيعة والفلسفة واللاهوت.

وفي إنكلترا كانت الريادة في دراسة الشرق مختلفة بعض الشيء عن البلدان المذكورة. وكانت البداية مع ظهور شخصية طليعية صار له القدح المعلّى في صنيعه، هو (روجر بيكون ـ Roger Bacon 1214 ـ 1292م) وقد عاصر الحروب الصليبية في عقودها الأخيرة. تلقّى علومه في أكسفورد وباريس 1240 حيث نال الدكتوراه في اللاهوت، كما درس الطب معتمداً في مظانّه على المصنّفات العربية التي من أجلها سافر إلى إيطاليا، ثم عاد إلى أكسفورد ليلقي محاضراته فيها، وأنفق أموالاً طائلة في شراء الكُتب، واستأجر يهوداً ليعلّموه لغتهم العبرية، وليعاونوه على قراءة التوراة بلغتها الأصلية، كما دعا أهل الغرب إلى تشجيع تدريس اللغات الشرقية في جامعات أوروبا لأغراض علمية صرف، وقد تحقّق له ذلك، وقد تمّ جمع آرائه في كتاب كبير.

لقد أولع بيكون بعلوم الرياضيات والفلك والكيمياء، وانكبّ على دراسة علوم القدماء المبثوثة في الكتب، وكانت نتيجة دراساته تلك اختراع

(1) د.يحيى، معجم، مذكور، ص34.

(2) نجيب العقيقي: 1/ 131.

المايكروسكوب «المجهر»، ومادة لا تشتعل في النار، ونوع من البارود، كما تكهّن باكتشاف جهاز الطيران قبل (جول فيرن 1879 ـ 1905) بأكثر من سبعة قرون، ووضع قاعدة لصنع المتفجّرات، فلقّب بسبب هذه الإنجازات الباهرة بـ(إنسان المعجزات). ومع كل هذه الخدمات الرائعة التي قدّمها للبشرية فإنه سجن أكثر من مرّة لمعارضة البابا والكنيسة لأفعاله وطروحاته الفكرية التي استفاد من دراسته للفكر العلمي عند الإغريق وعند المسلمين، مثل أفكار بـطليموس وابن الهيثم والرازي وابن سينا الذي وصفه بيكون بأنه عميد الفلسفة بعد أرسطو، كما اعتمد على أفكار العالمين اليهوديين الأندلسيين ابن جبيرول وإسحاق الإسرائيلي.

أمّا اهتمام الروس بتراث أو ثقافة الشرق، فإن التاريخ يذكر أن كتّاباً مسلمين جالوا هذه البلاد والأصقاع المحيطة بها مُوفدين إليها من الدولة العباسية منذ وقت مبكّر ـ وهذه الرحلات تدخل في باب ما يسمّى بأدب الرحلات التي قاموا بها إلى ديار بعيدة. وأقدم هؤلاء هو أحمد بن فضلان الذي أوفده الخليفة المقتدر (عام 309هـ/ 921م) إلى ملك البلغار الذي كان يقيم على ضفاف نهر الفولغا. وهذه الرحلة لا تدخل ضمن ما نودّ أن ندرسه، ولكن من الملفت للنظر أن الحملات العسكرية التي شنّها المسلمون منذ وقت مبكّر لم تجنح إلى بلاد روسيا، رغم قربها النسبي من بلادهم، في حين أنهم شنّوا هجماتهم الواسعة باتجاه أفقي، نحو آسيا وإفريقيا، أي باتجاه الشرق والغرب، وليس باتجاه الشمال، فوصلت جحافلهم إلى بلاد أواسط آسيا وإلى أقصى المغرب (المغرب الأقصى)، ثم عبروا المضيق الذي يفصل قارة أوروبا عن إفريقيا، ففتحوا الأندلس، في حين لم تكن حملاتهم إلى روسيا تقتضي عبور مضيق ما. وربما كان السبب هو قوّة الروس، وليس إلى قوّة فعل التضاريس، إذ استطاع الفاتحون التوغل في بلاد وعرة مثل بلاد آران وآذربيجان وأرمينيا وكردستان، بل واجتاحوا جبال قفقاسيا، ونشروا الإسلام فيها، واستوطنت فيها قبائلهم، وحكموا فيها زماناً، لكنهم لم يستطيعوا اقتحام الجدار الروسي (الوثني) يومئذ.

والواقع أن العزلة الروسية «العداء الصامت» قد استحكمت في طبيعة العلاقة، علاقة (اللّاحرب) بين الطرفين.

إلا أن هذا لا يعني أن الروس أداروا ظهورهم كلياً إلى المنطقة التي صارت إسلامية خلال عقود وقرون تالية، فعلاقاتهم مع بيزنطة (القسطنطينية) المسيحية (الشرقية الأرثوذوكسية) قبل أن تعتنق روسيا المسيحية (عام 988م)[1] تُظهر من خلال المذكرات التي دوّنها الرحّالة. والذي يهمنا هنا هو التطرق إلى المصادر التي تؤكد أن روسيا لم تكن بلاداً مجهولة عند المسلمين. فالبلدانيون المسلمون مثل ابن خرداذبه (ت 280هـ/ 892م) يتحدث في كتابه (المسالك والممالك) عن التجار الروس وهم يحملون أنواع الجلود والسيوف إلى بحر الروم (البحر المتوسط) ثم تتداوله أيدي تجار ووسطاء في محطات عديدة حتى تصل تجارتهم إلى بغداد. والمصدر الثاني هو العثور على مجموعة من القطع النقدية العباسية على ضفاف نهر الفولتا وأماكن أخرى، ما يؤكد قيام علاقات تجارية بين الطرفين، وفي الوقت نفسه كان الروس يزورون بلدان العالم الإسلامي. فنجد في أشعار الروس الملحمية المسماة (إدوار فلاديمير) معلومات عن عدد من الحجاج الروس الذين زاروا الأماكن المقدسة المسيحية في فلسطين في الربع الأخير من القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر[2].

كان هذا في بداية القرن الذي اندلعت فيه الحروب الصليبية، إلّا أن قيام أحدهم برحلة صارت لها أهميتها التوثيقية الاستثنائية، لأن من قام بتلك الرحلة كان رئيس دير يدعى الأب دانييل واستغرقت الفترة بين 1106 ـ 1108م، وصل إلى مدينة القدس بعد احتلال الصليبيين لها بوقت قصير، فدخل المدينة وقام بوصف معابد القدس وعددها، كما وصف معالم المدينة الأخرى (كالمسجد الأقصى وقبّة الصخرة) قبل أن تتعرض تلك المعابد

(1) ب. م. دانتسيغ، الرحّالة الروس في الشرق الأوسط، ترجمة: د. معروف خزندار، طبعة المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص22.

(2) م. ن، ص23.

والمعالم إلى أعمال تخريب. ولذلك صارت المعلومات والأرقام التي يعرضها لها أهميتها الكبيرة، إذ اعتبر الآثاريون المختصون بفلسطين، فيما بعد، وصف دانييل بمثابة شهادة أو وثيقة يعتدّ بها أكثر مما يعتد بأوصاف أو آراء الآخرين، نظراً لدقّتها ورصانتها وحدّتها، وقد حفّزت قيمة هذه الشهادة الأوساط العلمية المعنية في العالم، إلى ترجمة ما كتبه هذا الأب الروسي إلى اللّغات الفرنسية والألمانية واليونانية، وربما إلى لغات أخرى كذلك. وليست ثمّة معلومات تُشير إلى قيام رحّالة روس آخرين برحلة إلى الشرق خلال الحروب الصليبية أو بعدها[1]، إضافة إلى أن من الصعب اعتبار الأب دانييل مستشرقاً بالمعنى الدقيق.

ونحن بصدد تأثير الحروب الصليبية على اهتمام الغرب بعلوم المسلمين، بودّنا لو نسأل: أكان أهل الغرب ـ الذين قدموا إلى المشرق وغزوا مناطقه، ولاسيما الساحلية، والأماكن المقدّسة في فلسطين، على وعي ودراية بما كان لدى المسلمين من تراث عقلاني (وغير عقلاني) في أصناف العلوم وجوانب الفكر المعروفة عصرئذ؟ يفترض أن يكون الجواب: نعم. وإلّا كيف أدرك هؤلاء قيمة هذه العلوم ونقلوها معهم؟ ولاسيما ثم اعتبار قوي للحروب تلك، ليس بصفتها بداية للاستشراق، كما يراها البعض، بل باعتبارها ـ كذلك ـ أحد أهم معابر أو قنوات وصول علوم المسلمين إلى أوروبا، إلى جانب معبر الأندلس وصقلية. نقلوا تلك الكتب معهم، وطفقوا يدرسونها بعناية، وألّفوا عنها تصانيف لها أهميتها في وقت واصل فيه المسلمون تخلفهم الحضاري، ثم السياسي والاقتصادي... الخ، وأدّى ـ أخيراً ـ بالنسبة لتلك الفترة ـ إلى ضعف قدراتهم القتالية، وهزيمتهم ثانية بوجه الحشود الجديدة، المغولية القادمة من الشرق، بقيادة هولاكو، ثم تيمورلنك. وتمّ احتلال البلاد والتصّرف بمقدّراتها. وهذا يدلّ على أن الهزيمة العسكرية لن تحلّ ببلاد إلّا نتيجة لانتكاسة أو خراب

(1) موسوعة تاريخ الأدب الروسي، المجلد الأول، موسكو ـ لينينغراد. 1941، ص368 ـ 369، عن المصدر السابق، ص24.

أوضاعها الاقتصادية والعسكرية... الخ. هنا يتبادر إلى الذهن سؤال آخر يخص تلك الانتكاسة الحضارية التي حلّت بالمسلمين أصحاب ذلك التراث: لماذا انتكسوا هم ـ قبل أن تحلّ فيهم الهزيمة العسكرية ـ ونهض الغرب؟ بالتأكيد لن يكون الجواب: لأنهم فقدوا (أو أتلفوا أو سُرقت منهم) تلك الكتب. ثم كيف انتقلت تلك الكتب إلى أيدي الغربيين؟ ربما سرقوها من مكتبات المسلمين، ربما اشتروها من أُناس لم يعودوا بحاجه إليها(!) كما اشتروا آثارهم من أهل البلاد ـ فيما بعد ـ بعد أن سرقها الأهل وباعوها(!). المهم هو أن كتباً غير قليلة صارت بحوزتهم وصارت تعمّر خزانات مكتبات مدن الغرب. وينهض أمامنا سؤال أهم: لماذا لم يستفد المسلمون من مؤلّفاتهم؟ ولماذا لم يحوّلوا ما حوته إلى ما ينفع، ويطبقوا ما فيها من أجل تطوير حياتهم؟ أي لماذا لم تتقدم المجتمعات في مناطق إنتاج أو تأليف تلك الكتب قبل انتقالها إلى أيدي الغرباء، أيدي أهل الغرب، وبقيت أفكارها تحافظ على طابعها النظري فحسب؟ أو يعقل أن ينتج عقل (محض أفكار!) دون أن يستمدها من التجارب، أو من تأمّلاتٍ يحولّها إلى واقع عبر إجراء تجارب؟ في حين استفاد الغرب من تلك الكتب (ذات الأفكار المحض!)، لماذا؟

الملاحظ أن أبرز كتب التراث العلمي المدوّن باللغة العربية، تعود تواريخ تآليفها إلى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، أي إلى فترة نضج الحضارة الإسلامية، وظهور المدارس الفكرية بسبب الجو العلمي الذي ساد المجتمع. فبرز خلالها كبار رجال الاجتهاد «أئمة المذاهب» والفقهاء والمفسرون ورجال الحديث واللغة والأدب، وكبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة والرياضيات والفلك والطب، وأشهر كتّاب التاريخ والجغرافيا. وهذا لا يعني أن رجالاً من هؤلاء لم يظهروا بعد تلك الفترة، إلّا أن العطاء الحضاري بلغ ذروته خلال تلك الفترة، ولهذا فلا غرابة إن أطلق المستشرق السويسري، أستاذ اللغات الشرقية في جامعة بازل (آدم متز ـ Adam Mez 1869 ـ 1917م) على

كتابه المهمّ اسم (عصر النهضة في الإسلام)[1] وهو يخصّ القرن المذكور.

استطراد:

استقرّ الناس ـ بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي ـ في طول العالم الإسلامي وعرضه، على المذاهب الدينية التي ظهرت من قبل، ولم يعد يظهر صاحب منهج جديد، فاستقرّت حلول المشاكل ومواجهة الحياة اليومية، استناداً إلى الشرع، عند الحلول السابقة للمشاكل، فصار الناس يفكّرون على غرار أجدادهم، والواقع أن طبيعة تفكيرهم تطلّبت مثل هذا التصور الجامد «الستاتيكي» للمشاكل، وكان هذا أحد أهم أسباب الجمود الفكري الذي عانت منه مجتمعاتنا، وأدّى إلى لجم العقل وتخلّفه. وانحسر العالم الإسلامي، وتقلّصت حدوده، وانقسم المجتمع بين أهل المذاهب، وأنهكته الصراعات مما أدّى إلى انهياره أمام الغزاة شرقاً وغرباً. بعد أن توقفت العقول عن حلّ مشاكل الحاضر أو الآني المستمر، فكان الحكم على الجديد بما يراه القديم، كما يصف ذلك الجابري[2]. وكأنهم شرّعوا ليس لحلّ مشاكلهم، بل لإرضاء السلف، ليقال لهم: إنهم خير خلف لخير سلف. إذن لا مشاكل أصلاً(!) فأشاحوا بظهورهم عن مشاكلهم.

لقد كانت القضايا التي عالجها أصحاب المذاهب (جعفر الصادق، الإمام السادس ت 148هـ/ 765م) وبعده (أبو حنيفة النعمان ـ الإمام الأعظم ـ ت 150هـ/ 767م، مالك بن أنس ت 179هـ/ 795م، محمد بن إدريس الشافعي ت 204هـ/ 820م، وأحمد بن حنبل ت 241هـ/ 855م) قضايا تمسّ حياة المسلمين وعباداتهم والقوانين المختلفة الخاصة بالحكم

(1) ظهر هذا الكتاب في 1922، بعد وفاته، وقد ترجمه إلى العربية د. محمد عبد الهادي أبو ريدة باسم (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري) أو (عصر النهضة في الإسلام) وطبعته الأولى كانت 1940، والرابعة 1967.

(2) نقلاً عن فهمي هويدي، القرآن والسلطان، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس ـ ليبيا، ط2/ 1990، ص49.

وبالعلاقات الاجتماعية من زواج وطلاق وميراث، والحلال والحرام، وكيفية الوضوء وأسباب إبطاله، . . وكذلك القضايا التي تخصّ الحياة الاقتصادية، والمالية كالضرائب، الزكاة، الصدقات، الخراج والجزية والمكوس. . إلخ.

إلّا أن المشرّع توقف، وكان يستمدّ مشروعية اتّخاذ القرار من القرآن والحديث والقياس، واجتهاد الفقهاء السابقين المختلفين في إصدار الأحكام، فتخلف العقل، وصارت العلوم ـ ولاسيما الرياضية ـ والفلسفة والمنطق معارف مهجورة، وتمنّى البعض ـ حتّى في الزمن الراهن ـ لو لم يهب اللّهُ الإنسان العقل. فقد أعلن أحد علماء نهاية القرن العشرين ـ وقد شغل مركزاً دينياً علمياً مرموقاً، هو الشيخ عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر ـ في كتابه عن السيد أحمد البدوي، الزاهد المعروف، أعلن: أن ليس من الضروري أن نستخدم عقلنا هبة الله. وهاجم العقل وندّد به، واعتبره مفسدة للقلب وجرثومة ضارة يجب أن تعبّأ الجهود من أجل القضاء عليهما «المفسدة والجرثومة» قبل أن يستفحل الداء وينتشر الوباء، وتحلّ الكارثة على أمّة المسلمين، فتشيع بينهم آفة استخدام العقل[1].

كما عكس أبو الأعلى المودودي هذه الفكرة في كتاباته إذ قال في (نحن والحضارة الغربية): إن الإيمان وطلب الحجة العقلية كشرط من شروط الطاعة والإذعان أمران متناقضان(!) لا يسوّغ العقل السليم اجتماعهما أبداً، فالذي هو مؤمن لا يمكن أن يكون طالباً للحجّة بحكم منزلته هذه. وأما الذي هو طالب للحجة العقلية على هذا النحو فلا يمكن أن يكون مؤمناً). يعلّق هويدي على هذا بقوله: (الطريف أن المستشرقة الألمانية زجريد هونكه قالت في كتابها (شمس العرب تسطع على الغرب): (إن أهم ما قدّمته الحضارة الإسلامية إلى الفكر الغربي هو المنهج التجريبي الذي يخضع كل الظواهر للنظر العقلي)[2].

(1) م. ن. ص.

(2) انظر كتاب زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، أثر الحضارة العربية في أوروبا، =

قد يكون حُسن النوايا يدفع الإنسان المؤمن أن يقول مثل هذا الكلام، حول ضرورة تغييب العقل لحظة التفكير بخالق الكون والإنسان، غير أننا لابد من أن نسجّل أن الحملة الضارية على العقل صدرت وتصدر أحياناً بدافع الرغبة في تخدير الناس ومحاولة تعطيب عقولهم والإبقاء عليهم في حالة غيبوبة، حتى يسهل استغلالهم وابتزازهم بصور شتّى. ففي مثل هذه الحالة، حالة فقدان الوعي، استطاع أهل الغرب أن يتقدّموا علينا بعد الحروب الصليبية، وتواصلنا نحن أهل الشرق تخلّفنا وانحدارنا، بسبب تواصل محاربة العقل والمنطق والفلسفة، بعد أن نزع أولو الأمر الجانب العقلاني المشع من الشرع والفقه الإسلامي، حتى بات (المنطق كفراً)[1]، في حين نرى أن الإمام الشافعي يقول إذا صحّ خبر يخالف مذهبي فاتبعوه، واعلموا أنه مذهبي. ويقول لتلاميذه: إذ ذكرتُ لكم ما لم تقبله عقولكم فلا تقبلوه، فإنّ العقل مضطرّ إلى قبول ما يراه حقاً.

ولهذا الإمام أسوة حسنة بما فعل النبي نفسه، حينما رأى أهل المدينة يؤبرون النخل، فأشار عليهم بترك تأبيره، فأطاعوا أمره. وفي موسم نضج التمر ثبت لهم ضرر ترك التأبير، وخرج ناتج التمر شيصاً «عجفاء» أي رديئاً. قال لهم النبي ﷺ حديثه المشهور «**إنما ظننت ظنّاً، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به.. فإنما أنا بشر**» ثم ختم كلامه بهذه القاعدة التي تدلّ على أنه كان ﷺ صديق العلم، وعدوّ الجهل، وهي: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[2].

وعندما قيل لأبي حنيفة النعمان: إذا قلتَ قولاً وكتاب الله يخالفه؟

= ترجمة فاروق بيضون، كمال دسوقي، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - ليبيا، دار الآفاق الجديدة ـ المغرب، ط9/ 1991، ص133.

(1) ابن حوقل، أبو القاسم بن حوقل النصيبي، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1979، ص299.

(2) محمود أبو رية، أبو هريرة ـ شيخ المضيرة، دار المعارف، مصر، مطبعة 3/ 1969، ص251.

أجاب ـ وهو صاحب مدرسة الرأي والاجتهاد ـ أو مدرسة العراق ـ بقوله: اتركوا قولي بخبر رسول الله ﷺ. فقيل له: وإذا كان قول الصحابة يخالفه؟. فكان جوابه: اتركوا قولي لقول الصحابي. وقال مالك بن أنس: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب. والإمام محمد بن علي الشوكاني اليماني (1758 ـ 1834)[1] يطرح القضية على الوجه التالي: في القرن الثالث بعد وفاة الرسول، وفيه كبار رجال المذهب: أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل، لم يكن في عصرهم رجل معين يتدارسونه. وأن حدوث التمذهب بمذاهب الأئمة الأربعة إنما حصل بعد وفاة هؤلاء الأئمة، وقد كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وعدم الاعتداد به. وإن هذه المذاهب إنّما أحدثها عوام المقلّدة لأنفسهم. كما قال الشوكاني: التقليد بدعة محدثة، وقال ابن قيّم الجوزية (1292 ـ 1350م)[2]: في التقليد إبطال منفعة العقل. وقبلهم قال ابن حزم: التقليد كله حرام في جميع الشرائع أوّلها عن آخرها[3].

إلّا أنّ هؤلاء الأئمّة أصحاب المذاهب الكبرى لم يتواصلوا مع الموقف العقلاني، فيما بعد، بل إنهم حرّموا الاشتغال بعلم الكلام والفلسفة والمنطق، من أمثال الشافعي ومالك وابن حنبل وسفيان الثوري، والكثر العاملين في الحديث، فرأى الشافعي في مناظرة له مع أحد متكلّمي المعتزلة أنه لأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك به، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام[4]. وروى الزعفراني ـ أحد رجالات الفقه. أن الشافعي أفتى بقوله: حُكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد (قضبان

(1) الشوكاني: نشأ في صنعاء، وأفتى فيها، له ما ينيف على مائة كتاب، أهمها (رشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) عاصر في شبابه قيام محمد بن عبد الوهاب بتأسيس دعوته ومذهبه المتأثر بمنهج الحنابلة في الفقه، طبقاً لتفسير ابن تيمية الحنبلي الحراني، توفي الشوكاني عام 1787.

(2) تقي الدين أحمد (1263 ـ 1328م) فقيه حنبلي شهير، له مصنفات عديدة.

(3) فهمي هويدي، القرآن، مذكور، ص44 ـ 45.

(4) علم الكلام، Theological تمّ شرحه في الهامش (25) في مبحث (في المرايا المحدّبة..)

ـ أو عصا ـ النخل المجرّدة من خوصها). ويُطاف بهم في القبائل والعشائر، للتشهير بهم. وقال أحمد بن حنبل: لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلّا وفي قلبه دغل (غش أو فساد). وذهب إلى أكثر من ذلك بقوله: إلى أن علماء الكلام زنادقة. أما مالك بن أنس فقد أعلن أنه «لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء» وأراد بذلك أهل علم الكلام على أي مذهب كانوا. وأجمع أهل الحديث من السلف على ذلك الموقف المتزمّت من إعمال العقل في علم الكلام، لأنهم يقولون إن النبي ﷺ قد قال: (هلك المتنطّعون، هلك المتنطعون) والمتنطعون هم المتشدّقون في كلامهم. والتنطع في الكلام يعني: التعمّق، لأن المتكلّم يتبسّط (يتوسّع) فيه. هذا وقد عرّف الفيلسوف الفارابي (أبو نصر محمد ت 339هـ/950م)[1] في كتابه (إحصاء العلوم) بقوله: (إنه صناعة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف «تكذيب» كل ما خالفها بالأقاويل).

لقد عرّف ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد/ ت 808هـ ـ 1406م)[2] علم الكلام في (المقدمة) بأنه علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنة[3] وقد دافع الرجل عن علم الكلام، على اعتبار أنّ البحث عن الحجة، أو الأدلة المنطقية لا يمكن أن يكون محظوراً، لأنّ

(1) الفارابي (المعلم الثاني بعد أرسطو)، حاول التوفيق بين الفلسفة وفلسفة أفلاطون، مؤلفاته غزيرة في مجال الفلسفة والعلوم والموسيقى، نذكر: إحصاء العلوم، الجمع بين رأيي الحكيمين، تحصيل السعادة، فصوص الحكم، رسالة في السياسة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وغيرها.

(2) ابن خلدون، ولد في تونس، مؤرخ، فيلسوف، عالم اجتماع، ورجل سياسة، درس المنطق والفلسفة والتاريخ والفقه، كتب سيرته (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) وله: (شفاء السائل لتهذيب المسائل) وتاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) الذي قدّم له بكتابه النفيس (المقدمة): دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، 1997، ص821.

(3) محمد أركون، الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، جبلة ـ سورية، 2008.

الله تعالى قال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَٰذَا﴾[2]. ﴿تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾[3].. كما أمر الله النبيّ أن يجادل بني قومه إذ قال له: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[4] أي حاججهم بالعقل والمنطق، ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[5]. وما يذكر أن عليّ بن أبي طالب (رض) بعث ابن عمه العباس إلى الخوارج، فكلّمهم وقال لهم: لمَ تنقمون على إمامكم؟. قالوا: قاتل ولم يسبْ ولم يغنمْ (يعني لم نحصل بعد القتال في معركة صفين على السبايا من النساء وعلى الغنائم) فردّ عليهم ابن العباس: ذلك في قتال الكفّار. أرأيتم لو سُبيت عائشة (رض) في يوم الجمل، فوقعت في سهم (ضمن حصّة) أحد منكم، أكنتم تستحلّون منها ما تستحلّون من مُلككم، وهي أُمُّكم «أمّ المؤمنين»؟ فقالوا: لا. فرجعَ من الخوارج إلى طاعة علي، بعد هذا المنطق المقنع لهم وبفضل المجادلة، ألفان منهم.

لكن حجّة الإسلام الغزالي قصد ـ وكما أعلن بنفسه، من وراء كتابه «تهافت الفلاسفة» هدم الجدال والمنطق، وتكدير ـ وتلويث سمعة ـ أهل العقل. يقول مهدي النجّار ساخراً: حسناً فعل أبناء جلدتنا (من العرب ومن المسلمين) حين نزعوا العقل عن ثقافتهم، وأرْخوا العنان للقال والقيل، تاهوا بأوابد الكلام وغرائبه، منذ أن دشنوا تاريخ الثقافة بمهزلة «من تمنطق فقد تزندق»، وطردوا العقل الناقد الفاحص شرّ طردة، عفّروا تربة الفكر من بذورات التفكير والتنوير، هدروا دم «الرافضين» للاعوجاجات والاستبدادات باسم الزندقة تارة وباسم الهرطقة تارة أخرى، هؤلاء الروافض حاولوا الاقتراب من الحقيقة، التوجّه نحوها، حاموا حولها، حول وهجها. صلبوا

(1) سورة البقرة: الآية 111.

(2) سورة يونس: الآية 68.

(3) سورة إبراهيم: الآية 10.

(4) سورة النحل: الآية 125.

(5) سورة العنكبوت: الآية 46.

المتصوّف الأشهر الحسين بن منصور المعروف بالحلّاج على دجلة، ثم أحرقوا جسده. وحين سيق إلى (اغتياله في العلن) مستنكراً فعلة خليفة الزمان، قال لقاتله: علامَ تقتلني؟ لكن السيّاف أخذ غفلته، فإذا برأسه يتهدهد على النطع. ولم يشتروا بفلس أحمر كتب العقلانية الرشدية وإمتاعات التوحيدي، وتخريجات المعتزلة ورسائل الجاحظ والمعرّي الكبيرين، نثروها نتفاً في مهب أزمنة النسيان، وهدر الدم والهذيان، وقتل الأحلام الطرية.

انقسم أجداد جلدتنا إلى فئات اجتماعية شتّى ومذاهب متناحرة متصلّبة الشرايين، وراحت ـ تلك الفئات ـ تنطوي على نفسها وعلى لهجتها وعلى عقيدة السحر والشعوذة واستراحوا بفضاءات وقناعات أسطورية منهوكة لا مجدية، دبّ في عظمها النخر والتكرار والإعياء، فتحوّلت إلى سماجات ونواحات.

يقول محمد أركون: «حين تشيخ الأسطورة تتحوّل إلى خرافة».. لقد نمنا نومة عميقة، قد لا نصحو بعدها، نمنا وكأن تطورات العالم وفتوحاته المعرفية لا تعنينا، نمنا تحت خيمة ووصايا مضروبة على الجميع، ضربتها أنظمة الاستبداد الهزيلة المشروعة، أو المعدومة، لأنها أنظمة تعمل لتغييب العقل، وتُقصي المنطق. في مثل تلك الأجواء لازم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل، كما لازمتهم كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم. بل صار ممكناً ـ وبسهولة ـ أن يؤدّي مجرّد اقتنائها إلى اتّهام صاحبها بميله إلى الإلحاد والزندقة، فكان (الكِتاب المتّهم) يُمنع نَسْخُهُ، وعلى مستنسخي الكُتب أن يُقسموا بأنهم لن يستنسخوا كُتباً في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام وأضرابها من (العلوم المهجورة)، حسب وصفهم للعلوم العقلية، وكما شاع إطلاق هذه الصفة عليها[1].

(1) انظر: د.محمود إسماعيل: سوسيولوجية الفكر الإسلامي، طور الانهيار (2)، دار سينا، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2000، ص35.

تواصل اهتمامات الغرب بقضايا الشرق الإسلامي

تواصل اهتمام رجال الغرب بقضايا الشرق، وتنوّعت محاور اهتماماتهم أكثر من ذي قبل بمرور الزمن. ولو أمعنّا النظر في أحداث قرون لاحقة على الحروب الصليبية لاتضح لنا أثر تلك الأحداث في دراسة تراث الشرق، ولا سيما إذا ذكرنا حادثتين خطيرتين لهما بالغ الأهمية فيما حدث بين عالمين صارا مختلفين ومتصارعين. الأولى منهما هي عندما استطاع المسلمون العثمانيون عام 1453م الاستيلاء على القسطنطينية، عاصمة دولة الروم البيزنطية، وتألُّق نجم العثمانيين السياسي والعسكري في سماء تلك المدينة العظيمة والعريقة، وكذلك في سماء المنطقة برمّتها. وتلا تلك الحادثة بنحو أربعين سنة نجاح المستكشف البرتغالي (فاسكو دي غاما Vasco de Gama 1469 ـ 1524) المدوّي في الطواف حول إفريقيا الجنوبية واكتشاف طريق (رأس الرجاء الصالح ـ Cape of Good Hope) وضمان الوصول إلى الهند وغيرها، فمهّد بذلك لبلاده أن تبعث تجّارها ومبشّريها إلى تلك الأصقاع. وتلاهم الإنكليز والهولنديون ثم الفرنسيون، وبذلك أمن البرتغاليون استعمار أجزاء من سواحل شبه القارة الهندية، وبعض سواحل إفريقيا الغربية مثل أنغولا، والشرقية مثل موزمبيق. ولكي يؤمّنوا طريق مواصلاتهم إلى بلاد الهند وجدوا أن من الضروري إقامة محطات على سواحل الجزيرة العربية والخليج العربي (الفارسي)، وقد حذا حذوهم منافسوهم المذكورون الذين قُدِّر لهم ـ فيما بعد ـ أن يحلّوا محلّهم في امتلاك مستعمراتهم ـ والواقع أن ولوج أو اقتحام أقاليم غريبة بعيدة

يستلزم الجرأة والمهارة، لهذا ليس من الغريب، بل من المتوقع جداً، أن يحرص الدبلوماسيون، ومن معهم، على تعلّم لغات وثقافات وتاريخ تلك البلدان التي لهم مصالح فيها[1].

فالدوافع الاقتصادية كان لها قصب السبق في كل نشاط قام به الغرب القوي يومئذ، لأنها بطبيعتها تدفع الإنسان إلى التماس أسباب الحياة، ومحاولة العيش بعيداً، عبر الأراضي والمحيطات في العالم، فيشهر هذا القوي سلاحه ويستعين بقدراته ومهاراته للاستيلاء على ما يمكن الاستيلاء عليه. ولترسيخ أقدامه يبدأ بالتبشير بدينه وثقافته ولغته تارة، أو بما عنده من روح المغامرة والمقامرة واستعمال قوة السلاح تارة أخرى.

من خلال درايته بهذه الحقائق أراد رجالات الغرب ضمان نجاحهم في تلك البقاع، والسيطرة على أهل البلاد، وليس لهم نهجٌ آخر يوصلهم إلى هدفهم المنشود هذا، وانتزاع زمام الأمور، إلّا سبيل تعلّم لغة أهل البلاد. فشرعوا بإنشاء المعاهد وتأسيس الجمعيات، ونشر المجلات المتخصصة، ليتعلم أبناء جلدتهم تلك اللغات والثقافات. وقد أبدى سكان البلاد مقاومة ـ عنيفة أحياناً ـ ضدهم، دفاعاً عن حياض وطنهم، لكنهم لم يستطيعوا مواصلة مقاومة جبروت الرجل الأبيض، بسبب نوعية الأسلحة غير المتكافئة بينهما، فخارت قواتهم.

إلا أنّ الأمر الأصعب هو التعامل مع سكان أوطان ذات ثقافات عريقة، فاحتيج الأمر إلى اتّباع سُبل أخرى. فطفق الطامعون بدراسة أصول هؤلاء ومعتقداتهم السابقة والحالية، كما درسوا لغاتهم وآدابهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وجغرافية بلادهم، وما لديهم من فلسفات وفنون وعلوم. . . الخ. وإذا عرفنا أن عبور العثمانيين إلى الشاطئ الآخر من خليج البسفور، وما سينجم عن ذلك من نتائج وخيمة على أوروبا، ذكّرتهم بنتائج الفتوحات

(1) أ. آربري، المستشرقون البريطانيون، ترجمة محمد الدسوقي، ص14، نقلاً عن د. يحيى مراد. مصدر مذكور، ص22.

الإسلامية الأولى (خلال القرن الأول الهجري/السابع الميلادي)، ثم وصولهم إلى إسبانيا في جولة ثانية، وهزيمتهم في عكا في نهاية حروبهم الصليبية التي دامت قرنين، وفشلهم في استعادة الأماكن المقدسة في فلسطين، وإخفاقهم في مدّ يد العون إلى إخوتهم في الكنيسة الشرقية (الأرثوذوكسية) وإنقاذ إمبراطورها بعد هزيمته في ملازكرد، في جولة ثالثة. وها هم يخسرون مقرّ الأرثوذوكسية وعاصمة إمبراطورية الروم البيزنطيين، في جولة جديدة رابعة.

أين تكمن قوة هذه الجماعة التي استمرأت الفتوح وضمّ أراضي الآخرين إلى أراضيهم، رغم إخفاقهم في الإبقاء على وجودهم في إسبانيا. هذا ومن جهة أخرى، فإن محاولات الإسبان قد أثمرت في حروب الاسترداد وتوّجت بطرد المسلمين منها عام 1492 بعد كفاح دام أربعة قرون، ومنحتهم ثقة بالذات، إلا أنهم لم يتخلّوا عن محاولاتهم لفهم تكوينات المجتمعات الإسلامية. وقد تماهت رغبتهم في محاولة فهم واكتشاف هذا الآخر (المسلم) مرة أخرى، مع محاولاتهم إيجاد غطاء إيديولوجي لتمهيد الطريق للسيطرة على أراضٍ إسلامية، أو استرجاع ما فقدوه سابقاً. ولم يتورّعوا لتحقيق أهدافهم عن استخدام السُبل كافّة. وقد تبلور ذلك في المعاهد والكليّات التي دشنوها لتعليم لغات المسلمين، ولا سيما العربية والتركية والفارسية، في مدن أوروبية، فعكفت جماعة منهم على تعلّمها، بحيث إن دور العبادة صارت أماكن لتلك المهمة[1]. وقد خرّجت تلك المؤسسات عدداً من علماء اللغات المذكورة، وبدؤوا بترجمة الكتب إلى اللغة اللاتينية، ومنها إلى اللغات الأوروبية (الحديثة يومئذ) وصاروا يتعرفون على تراث الشرق. ولم يعد ثمَّ ضرورة أن يجري طالب المعرفة الأوروبيين وراء المدّرسين المسلمين.

لقد تقدّمت دراسة تراث الشرق في غضون القرنين التاليين تقدماً

(1) المصدر نفسه، ص41.

كبيراً، فيرى بعض المعنيين أن تدشين الأقسام العلمية وكراسي الأستاذية لدراسة اللغة العربية، والإسلام وتاريخه في الجامعات الأوروبية الكبرى كان بمثابة (النشأة الحقيقية للاستشراق)[1].

وخلال القرن الرابع عشر ظهرت شخصيات عديدة، مثيرة للجدل، نذكر شخصية (جون ويكليف John Wycliff) الذي كان الشخص الأكثر دلالة من بين معاصريه إلا أن طروحاته حول الإسلام لم تختلف عن سابقيه. لكنه أدان قيام الغرب بإيعاز من الكنيسة بشنّ حرب صليبية، كونها لم تكن حرباً دينية حقاً على الإسلام، وأنها كانت بغير معنى، وصارت أصل البلاء، لأن أسبابها دنيوية محصورة بحب التملك والسلطة، وليس التمسك بدين المسيح. وأن الحرب الدينية تستدعي إصلاح شأن الكنيسة، قبل أي شيء آخر[2]. وما يتصل بالإسلام فقد قدّم ويكليف رؤية شاملة تمثّل نتائج قرن كامل من تاريخ أوروبا الديني والثقافي، وهو قرن السخط على حالة الكنيسة الرثة السائدة. وقد تركت أفكاره آثاراً واضحة على مجمل رجالات العصر الذين أتوا بعده.

كان الإسلام يمتد يومئذ في مناطق عديدة من العالم، ولا سيما في آسيا الصغرى، وكذا انتشار الإسلام بين المغول الذين استولوا على الهند وعلى أطراف البحر الأسود الشمالية، وهذا يعني أن هذا الامتداد قد يمتد إلى أوروبا نفسها. وقد بدا ذلك ظاهراً للعيان. فلم يمض على وفاة ويكليف غير خمس سنين إلا واستولى العثمانيون على بلاد الصرب، ثم على أجزاء واسعة أخرى من بلاد البلقان قبل نهاية القرن الرابع عشر. ثم شملت توسعاتهم على المدينة المجيدة الشهيرة القسطنطينية، حتى وصلوا إلى بحر الأدرياتيك، وهدّدوا بلاد المجر، وفي عام 1460 اخترقت القوات العثمانية حدود أوروبا الغربية.

لقد كان لسقوط القسطنطينية دويّها الصاعق، وخلق ردود أفعال في

(1) د. محمد عبد الله الشرقاوي، مذكور، ص17، ويؤيد هذا الرأي د. إدوارد سعيد، د. ألبرت حوراني.
(2) ريتشارد سوذرن، مذكور، ص128.

كل أرجاء أوروبا، في حين أمّل رجال الكنيسة أنفسهم أن ينهي هذا العمل الخطير مشكلة انقسام العالم المسيحي إلى كنيستين، ولا سيما وأن فتح القسطنطينية قد رجّح كفة الكنيسة الكاثوليكية، وكان رجال الكنيستين قد عجزوا ـ عبر الأحقاب ـ عن الوصول إلى حلّ للمشكلة، وتوحيد الكنيستين. كما أمل رجال الغرب بتحسّن موقف كنيستهم (الكاثوليكية) بعد ضرب الخصم الداخلي، أي الكنيسة الشرقية الأرثوذوكسية. كما ظنوا أن المواجهة المباشرة مع العالم الإسلامي، بعد سقوط القسطنطينية ستحيي الروح الصليبية لدى الأوروبيين، إلا أنهم في أعماقهم لم يكونوا مهيّئين لتنفيذ الفكرة، والتضحية من أجلها.

في مثل هذا الجو المضطرب، والخليط من الأفكار والتقلبات، ظهرت أربعة اتجاهات لدى رجال كانوا مطارنة، وقد بلغ ثلاثة منهم سدّة الكاردينالية، ورابعهم بلغ رتبة البابوية، وكانوا في أعمار متقاربة إذ ولدوا مع بدء القرن الخامس عشر، وما أن بلغ القرن منتصفه حتى صار كل منهم منشغلاً بقضايا الكنيسة والموقف من الإسلام. وربما كان انتماء كل واحد منهم إلى وطن، هو الفارق الأساس فيما بينهم.

فـ(يوحنا فون سيغوفيا Johannes Von Segovia 400 ـ 1458) كان إسبانياً، و(نيكولاس فون كيس Nikolaus Von Kues 1401 ـ 1464)، كان ألمانياً بينما كان (جان جيرمان Jean Jermain ـ 1400 ـ 1461) فرنسياً، في حين كان (إينياس سلفيوس Aeneas Silvius ـ 1405 ـ 1464) إيطالياً، ومن يدقّق في اهتماماتهم يلاحظ وجود شبه فيما بينهم. فهم جميعاً حضروا مجمع بازل Basel بسويسرا الحالية، وقد عقد في 1433، وكان ضمن مقرّراته أن يحسم المشاركون فيه موقفهم ضمن الجهات أو التكتلات التي برزت بين المجتمعين، وكان أهم ما أراد المجمع تحقيقه هو إيجاد وحدة فكرية بين المجتمعين. وقد تركت هذه المحاولات أثرها على حياة الرجال الأربعة، ونشير إلى أن هذا المجمع قد عُقد قبل استيلاء المسلمين على القسطنطينية بعقدين من الزمان.

لقد أسهم المجمع في حلّ قضايا خلافية شغلت الكنيسة قروناً. لكن القضية الإسلامية ظلّت عصيّة الحلّ، فقد مثلت القضيّة، ومنذ قرون، وقبل التوسعات العثمانية المذكورة، تحدّياً فكرياً وسياسياً، ثم عسكرياً، لأوروبا، رغم كل المواجهات معهم. فكيف يمكن حلّ المشكلة التي استمرّت عبر القرون، استناداً إلى خبرات الماضي والحاضر. كان هذا الموضوع هو السؤال الذي طرحه الرجال الأربعة بين عامي 1450 - 1460، محاولين الإجابة عليه، في وقت صار التوسع العثماني في أوروبا يقرع ناقوس الخطر بقوّة.

وكانت إجاباتهم على النحو التالي:

أولاً: يوحنّا فون سيغوفيا (الإسباني). لقد كان الرجل أستاذاً في سلمنكا Salamanca، غادرها إلى بازل للمساهمة في أعمال المجمع واقتنع بقراراته، ودعمها بكل قوّة، وبدأ يبدي رأيه فيها في عمل كتابي ضخم بلغ ألفين وخمسمائة ورقة في النسخ المطبوعة. ثم اعتزل الحياة ليعيش في معتكفه بدير، وانصرف لعلاج الموقف من الإسلام. كما أنه انشغل في السنوات الخمس الأخيرة من حياته لإنجاز أمرين مهمّين يخصّان الإسلام، أولهما هو أنه قام بترجمة جديدة للقرآن إلى اللغة اللاتينية. وقد طرحت ترجمته جملة تساؤلات: لماذا ترجمة جديدة؟ وماذا كانت الصعوبات التي واجهته؟ وماذا ينتظر بعد الانتهاء من الترجمة التي تمّت عام 1453؟

أجاب على السؤال الأول بتوجيه نقد إلى الترجمة السابقة التي أنجزها بطرس المبجّل كونه أدخل فيها تصوّرات اللاتين. واستعمل كلمات وتعريفات هي في صلب تصوّرات العقيدة الإسلامية، ولم يرد ذكرها في القرآن، وبالتالي لم يعرفها المسلمون. كما حاول (فون سيغوفيا) تجنّب الوقوع في السهو أو الأخطاء التي ظهرت لدى النصارى في فهمهم للقرآن، والاقتراب من الأسلوب القرآني في صياغة اللغة، رغم صعوبة - أو استحالة ذلك - بسبب تعلّق الأمر ببلاغتها، والطابع الروحي لكل كتاب ديني. واستطاع - بدافع أمانته - تجاوز غموض وتحريف المترجمين السابقين،

محافظاً بذلك، وإلى حدّ بعيد، على ما يراه المسلمون في فهمهم لقرآنهم. وقد قدّر الأوروبيون جهده الدقيق في ترجمته وتجاوزه العقبات التي واجهته، وقد ساعده في ذلك رجل كان يتقن اللغة العربية، عثر عليه بصعوبة لعدم وجود نصراني واحد في أوروبا يتقن العربية يومئذ. إلّا أن هذه الترجمة قد ضاعت، كما ضاع كتابه «طعن المسلمين بسيف الروح» وكان يردّ فيه على المسلمين[1].

وثم اختلاف آخر هو النقد الذي وجّهه الرجل إلى المعنيين السابقين للدراسات الإسلامية، ويرى أنهم أجابوا على أسئلة جانبية، مثل أخلاقيات النبي محمد، أو الردّ على دعوته (على غرار ما فعله يوحنا الدمشقي). أما التساؤل المهم - كما يرى فون سيغوفيا - فهو: هل القرآن كلمة الله أولاً؟ فإذا أمكن عن طريق دراسة نصوص القرآن إثبات وجود تناقضات فيه... عندئذ يمكن إقناع المتسائلين بأنه ليس كتاباً موحى من الله. رغم أن القرآن يؤكّد ذلك مراراً، ويؤمن به المسلمون «المؤمنون» بطبيعة الحال. لهذا كان الشرط الأول لمجادلة ومناقشة المسلمين هو إنجاز ترجمة كاملة وأمينة للقرآن.

والواقع أنّ الحصول على نصوص دقيقة، ونقد النص على ضوء مبادئ جديدة كان ضمن معالم عصر النهضة، وهذا يختلف اختلافاً أساسياً عن برنامج (روجر باكون R. Bacon ت1292م) الذي يعتمد على نقاش فلسفي جدلي، وليس على دقة النصّ ودراسته. وقد كتب (فون سيغوفيا) إلى المعنيين للتعبير عن مشروعه، فكتب رسالة مطوّلة إلى زميله (نيكولاس فون كيس) وبأسلوب لغوي بارع. وفحوى ما كتبه شبيهة مع برنامج روجر باكون المذكور، الذي صار - أي فون سيغوفيا - بمثابة خليفة له. فقد أعلن بوضوح أن مسألة العلاقة مع المسلمين لن تجد الحل المنشود في استعمال العنف. فالكفاح المسلّح ضدّ الإسلام غير مجد، ويسبّب إراقة المزيد من الدماء

(1) د. بدوي، موسوعة، مذكور، ص41.

دون إحراز نصر حقيقي عليهم. وهذا شبيه بما أورده (باكون) حين توصّل إلى نتيجة مفادها أن النصر لن يتأتى عن طريق امتشاق السلاح بوجه المسلمين[1]. وهذا ما أعلنه جون ويكليف المذكور. فالإسلام في رأيه يتضمّن روحاً مقاتلة ابتداءً، عكس العقيدة المسيحية. ولهذا فإن أتباع هذا الدين ـ المسيحي ـ إذا أرادوا الحفاظ على دينهم، فإنهم سيجدون أنفسهم في الجانب الخاسر، إذا لجؤوا للحرب، إذن لا بدّ من اللجوء إلى وسائل سلمية، لأنها بالسلم تكون المسيحية قد بقيت أمينة لروحها[2].

إلّا أن الدعوة إلى المهادنة تختلف عن دعوة باكون، فكان هذا يعتقد أن صياغة الحجج ضد الإسلام قوية وكافية، فالمطلوب من رجل الدين المسيحي هو محاورة المسلمين وتوجيه وإرشاد الوعّاظ والمبشّرين بالدين أن يناقشوا المسلمين وسيغلبونهم بالتأكيد.

أعلن يوحنا فون سيغوفيا أن موقف باكون خطأ، فالتبشير في أوساط المسلمين أثبت فشله، إضافة إلى أنه غير مسموح به في العالم الإسلامي، كما أن الحرب ليست وسيلة انتشار المسيحية، فأسقط من حسابه كلا الأسلوبين للانتصار على المسلمين. ولهذا ينظر إلى هذا الرجل باعتباره داعية السلام الأول مع المسلمين. ولهذا صارت القضية الملحّة بالنسبة له هي التفكير بأساليب جديدة للاتصال بالمسلمين. وكان الأسلوب المفضل لديه هو عقد اجتماع أو مؤتمر (Contaferencio أو ما سمّي Konferenz) كما شرح اللفظ بدقة متناهية، وحسب مفاهيم ذلك العصر.

لقد انتصر (فون سيغوفيا) ببلاغته المعهودة إلى شرح فوائد عقد مؤتمر مع المسلمين وإيجابياته، حتى في حالة فشله. والواقع أنّ هذا المنطق وتلك اللغة كانا جديدين. لأن الرأي العام التقليدي في أوروبا كان يسوّغ النقاش «بعد فشل امتشاق السلاح» ـ مع المسلمين، شرط هدايتهم (تحويلهم إلى

(1) ص.ن.
(2) ريتشارد سوذرن، ص136.

المسيحية) في النهاية. وكان المؤتمر الذي دعا إليه هذا الرجل، بمثابة أداة سياسية ودينية معاً للتفاهم، وأعلن أنّ هذا المؤتمر لو تواصل لعشر سنوات كاملة، فإن تكاليفه وآثاره، لا تُقارن بالتكاليف المرعبة والآثار السلبية لحرب لا تبقي ولا تذر.

الرجل الثاني الذي ساهم في أعمال مجمع بازل هو نيكولاس فون كيس، الفيلسوف والمؤرّخ، والمفكّر المحبّ للسلام، والحريص على تحقيق وحدة مسيحيي العالم. لقد أنفق فون كيس أعواماً عديدة في جمع كل ما يقع تحت يده عن الإسلام، كما حاول التقريب بين الديانات في مسعى لتوحيدها إيماناً وأخلاقاً. لقد كان الرجل قديراً في تأمل النصوص المقدسة ونقدها. فقد أقبل على تأمل النصوص الفلسفية والتاريخية بطريقة يقبلها حتى الناقد المعاصر، وقادته طريقته وحاسّته النقدية الدقيقة إلى إدراك أصول بعض النصوص ومدى أهميتها وأصالتها، وكان ما أورده مقنعاً لمعاصريه، ولا تزال حججه مقنعة حتى اليوم.

تلقّى نيكولاس رسالة يوحنا التي تضمّنت مقترحاته، برحابة صدر وروح إيجابية عملية، وفكّر في طريقة لتنفيذها. وتبدّى نبل أهداف الرجل في اقتراحه الرامي إلى الإعداد لعقد مؤتمر إسلامي ـ مسيحي، وإنجاحه. ورأى ضرورة لقاء تجار من القاهرة والإسكندرية. ومن ثم لقاء تجّار من أرمينية واليونان النصارى لشرح العقيدة الإسلامية والسلوك الإسلامي، وما يتجمّع من معلومات يتعيّن وضعها تحت تصرّف رجال، يفضّل أن يكونوا من الأمراء والنبلاء، وليس من رجال الكنيسة، لأن هذا هو ما يفضّله المسلمون. ثم يبدأ هؤلاء بزيارة السلاطين والأمراء المسلمين في عقر دارهم، لشرح أهدافهم من عقد المؤتمر ودعوتهم للمشاركة فيه.

ألّف نيكولاس كتابه (تحليل القرآن ـ Griberation Al-Choran، عام 1460) وضمّنه رؤيته للقرآن من النواحي اللغوية والأدبية والتاريخية. المهم في عمله هو حصره للنزاع (الخلاف) في المسائل الأساسية، والتركيز على المفاهيم القرآنية التي تختلف عن المفاهيم المسيحية، وبعد تحديد المسائل

الجديرة للنقاش انكمشت صراعات الإسلام والمسيحية، لتتحول بين يديه إلى نزاع بين الكنيستين الغربية والشرقية (النسطورية) حول مسألتين هما: وحدانية الله، وتجسد المسيح (أو ناسوته). وظل نيكولاس يحاول التمهيد للمؤتمر الكبير الذي طالما حلم به، هو وزميله يوحنا، للجمع بين الإسلام والمسيحية، ونعى على الكنيسة والأمراء ـ معاً ـ عدم اهتمامهم بالقضية الإسلامية.

الشخصية الثالثة: (جان جرمان ـ Jean Jermain) كانت فرنسا مهد الفكرة التي دعت إلى شنّ حرب باسم الصليب على الأراضي التي صارت تحت حكم المسلمين بعد موجة الفتوحات الأولى في بلاد الشام. ويبدو أن المجتمع الفرنسي هذا لم يهدأ له بال بعد هزائم الصليبيين في معقلهم الأخير في عكا بفلسطين، وكان مطران شالون Chalon، رئيس جمعية رهبان القديس (فليس Vlies) أكثر الذين أرسلت إليهم الرسائل تشككاً في جدوى مقترحات (يوحنا فون سيغوفيا) المذكور، السلمية والتوفيقية.

لقد وافق (جان جرمان) زميله حول حقيقة إهمال أوروبا للشأن الإسلامي وخطره الداهم. لكنه وضع نصب عينيه هدفاً يختلف وهدف يوحنا، إذ كان يرى ضرورة العودة لفضائل الحرب المقدسة والكفاح والفروسية الأوروبية التي ردّدتها الملاحم عصرئذ، وكانت ـ تلك الملاحم ـ لها أهميتها في اندفاع الصليبيين نحو الشرق قبل أكثر من ثلاثة قرون ونصف. وقبل أن يتلقى رسالة من يوحنا بفترة وجيزة كتب إلى ملك فرنسا الخطاب التالي المفعم بروح صليبية:

(دعنا أيها الملك الجليل نُحْيي روح غودفري دي بويون[1] وفيليب الفاتح ملك فرنسا[2]، والقديس لويس[3]. فإذا فعلتم ذلك فإن العالم كله

(1) غودفري دي بويون: قيادي في الحملة الصليبية الأولى (1096).

(2) فيليب الفاتح: ملك فرنسا، قاد جيش بلاده في الحملة الصليبية الثالثة، (1139 ـ 1192) نافس ريتشارد قلب الأسد (ملك إنكلترا على قيادة الجبهة الصليبية ضد القائد الكردي الشهير يوسف صلاح الدين بن أيوب الروادي، واسمه الحقيقي (فيليب أوغسطين).

(3) القديس لويس: ملك فرنسا، قاد الحملة الصليبية السابعة على مصر (1248 ـ 1254م).

سيصيح: الشرف والمجد والنصر لشارل ملك فرنسا الفاتح[1]، داود الجديد[2]، قسطنطين[3] الجديد، شارلمان الكبير[4] الجديد، الذي تابع انتصاراته الضخمة التي حققها هنا بالصراع من أجل الكنيسة الكاثوليكية المقدسة، ومن أجل شرفه ومجده الذي أدعو أن يستمر للأبد. آمين[5].

بهذه النبرة الحماسية أراد (جان جرمان) أن يحيي ـ ما أسموه فضائل الملاحم المسيحية الأولى، بضرب الفساد والكسل المستشريين بينهم، واسترجاع قيم الفروسية، وإعادة النظام الكنسي وتنشيط مكافحة الهرطقة والخطايا التي شاعت في المجتمع الكاثوليكي. ولم تكن خطته مضرة بالمسيحية لو أنها حظيت بالترحاب والنجاح. لقد كان هدفه الرومانسي الملحاح هو القيام بحملة صليبية جديدة، والعمل ما بوسعه لإعداد الناس والأمراء للقيام بها في مواجهة الإسلام.

وهذا الموقف من (جان جرمان) يدلّ على أنه لم يتجاوب مع موقف (يوحنا فون سيغوفيا) ومع الرسائل التي بعث بها يوحنا نهاية عام 1455، بل لم يتسنّ له أن يقرأها بسبب احتفالات أعياد الميلاد ورأس السنة، كما أعلن جرمان نفسه ذلك، ورغم أنه شجع فون سيغوفيا على متابعة جهوده وبحوثه ودعوته السلمية، إلا أنه تمسّك بموقفه، ولا سيما أن المسلمين العثمانيين يواصلون زحفهم نحو بقية أوروبا بعد استيلائهم على عاصمة دولة الروم البيزنطيين. ولذا سيستمر القلق حتى تظهر قوة

(1) شارل ملك فرنسا: محرّر بلاده من الاحتلال الإنكليزي (1403 ـ 1461).

(2) داود: يقصد به مؤسس مملكة يهودا، نظّم أمورها، وجعل (أورشليم/ القدس) عاصمة مملكته.

(3) قسطنطين الأكبر: إمبراطور روما (274 ـ 237م) نقل عاصمته من روما إلى بيزنطة، فسُمّيت القسطنطينية، أعلن حرية اعتناق الناس للمسيحية، بعد اعتناقه لها، بموجب قرار ميلانو 313م.

(4) شارل الكبير: ملك فرنسا (742 ـ 814م) وإمبراطور الغرب، أول من بسط نفوذه حمايته على الأراضي المقدسة في فلسطين أيام هارون الرشيد الخليفة العباسي الشهير.

(5) ريتشارد سوذرن، ص141.

مسيحية تستطيع مقاومتهم وصدّهم عن إلحاق المزيد من الهزائم بالعالم المسيحي.

ففي رسالة له أوضح فيها خطته لحرب مقدسة جديدة. معلناً أن الحرب ضد المسلمين باتت مقدسة منذ أن أصدر البابوات السابقون قراراتهم بشأنها، ومنذ أن شارك فيها ملوك وأمراء صالحون عديدون. كما أعلن أن كنيسة الروم الكاثوليك منحت المحاربين امتيازات وحقوقاً استمدتها من سلطتها الروحية. ورأى أن هناك إعداداً لشنّ حرب صليبية جديدة، فلا ينبغي قول أو فعل أي شيء يمكن أن يسيء للروح الكفاحية. ثم تعرّض بالنقد لموقف (فون سيغوفيا) وتساءل: ما هي البدائل التي يعرضها؟ إنه يعرض خطة للسلام(!!) لكن السلام لن يتحقق إلا بعد الحصول على موافقة الحكّام المسلمين (يقصد العثمانيين). فكيف سنحصل على ذلك؟ يجيب على تساؤله بنفسه قائلاً: إن نبي الإسلام قد حرّم كل نقاش في مسائل العقيدة. لهذا فإن كل حوار مع المسلمين عديم الجدوى. ويضيف: إن النقاش مع الكفار - يقصد المسلمين! - لا يسوّغُهُ إلا هدايتهم(!) ولهذا فإن النجاح ينبغي أن يكون مؤكّداً منذ البدء في النقاش. لكن ما دمنا نعلم أن حظوظ النجاح ضئيلة، فلا حاجة لمناقشة (فوائد الفشل) إذ إن الضرر الذي تخشاه الكنيسة في مثل هذه الحالة واقع لا محالة[1].

لقد كان هذا الموقف نابعاً من رجل لم يكن مستعداً لإضاعة وقته في الدخول إلى حوارات ونقاش عابث، عكس (فون سيغوفيا)، كما كان يرى أن الجدال مع المسلمين قد ينقلب لغير صالح الجانب المسيحي. ولهذا كان بين الرجلين خلافات يمكن إيجازها في نقطتين: أولاهما، أن (جان جرمان) كان معنياً بأمور الكنيسة ووحدتها. ثانيهما، أنه لم يكن يثق بآراء «المتعقلين» المسيحيين، كتلك التي طُرحت في مجمع بازل.

(1) المصدر نفسه، ص143.

الرجل الرابع الذي برز في هذا المحفل هو (إينياس سلفيوس) المذكور، صديق آخر ليوحنا فون سيغوفيا، وقد تلقّى رسالته الداعية للمهادنة وعقد مؤتمر مع المسلمين، فكتب إليه وهو على فراش الموت، والقلم لا يتماسك بين أصابعه، وكان هذا آخر ما كتبه، في وقت كان هذا الرجل الإيطالي في طريقه ليصبح بابا روما، وذكّره بخطبه النارية قبل عقود، وحثِّهِ الأمراء والنبلاء على التصدّي للإسلام، كما ذكّره أن الإنجيل نهى المؤمنين عن مواجهة العشرين ألفاً بعشرة آلاف. فعليه - وبناء على هذا الاعتبار - أن لا ينسى أنّ المسلمين يفوقون المسيحيين عدداً. وإذا تأمّلنا رسالة المسيح بعمق، كما يقول فون سيغوفيا، نجد أنه أهدى الكنيسة - البشرية معاً - سلاماً لا حرباً، كما جاء في حيثيات رسالته.

ترك مضمون الرسالة أثراً في نفس إينياس، وهو رجل الإنسانيات المهتم بقضايا نقد النصوص المقدسة. لكن دعوة فون سيغوفيا لم تُثِرْ ردود فعل سريع في نفس المسؤول الكبير ورجل الكنيسة الأول، ثمّ إنه لم يستطع أن يكتب جوابه على رسالته لأن فون سيغوفيا ما لبث أن مات، غير أن أثره بدا واضحاً في تلك الرسالة التي وجّهها في 1460 إلى السلطان القوي محمد الثاني فاتح القسطنطينية وتُعتبر رسالة البابا هذه نموذجاً رائعاً في أدب المراسلات، تبدو فيها بلاغته العالية وحكمته، وتعمّقه في فهم نفسية العثمانيين ونزوعهم المعروف إلى الحرب. كما أظهرت الرسالة قدرة الرجل على مجاراة هؤلاء المحاربين في كبريائهم، فلم يحاول خدش مشاعرهم الدينية وقدرتهم القتالية، وامتاز أسلوبه بتأدب واضح في مخاطبة الغازي المنتصر. رغم أنه عمد إلى تنظيم البراهين والحجج لإظهار فضائل الدين المسيحي، ومواطن القوة فيه.

لقد كان إينياس رجل دولة جالساً على عرش روما باسم البابا بولس الثاني، ومن وجهة نظره، بل من واجبه، أن يوجّه مثل هذه الرسالة إلى رجل بات يهدّد أوروبا المسيحية كلها. افتتح البابا رسالته بعرض فخور لقوة ممالك أوروبا. رغم أن الموقف - في حقيقة الأمر - كان مغايراً، إذ كانت

أوروبا تتعرضّ لهجمات آل عثمان. ومع ذلك استطاع أن يظهر فخاره بحضارة أوروبا المتفوّقة، وثقته بأن المستقبل لها. فقال مخاطباً السلطان الفاتح: «إنكم تعرفون أن حالتنا ليست بالسوء الذي تبدو علينا ظاهراً. فالشعوب المسيحية قوية وواثقة بنفسها. هناك إسبانيا الصليبية، وهناك (غالية ـ أي فرنسا) المقاتلة، وبولندا الجريئة، والمجر المناضلة، وإيطاليا البرية المتكبّرة، المتقدمة في فنون الحرب وأدواتها. لهذا على السلطان ألّا يغترّ ولا يعتزّ بانتصاراته السهلة(!) في هذه السنوات، فأوروبا لا يمكن تجاوزها»[1]. هذا الكلام (المبطّن) كان بمثابة مقدمة لما أراد البابا تبليغه. ولم يلبث أن دخل إلى الموضوع الأساس (الحقيقي) الذي من أجله انتدب نفسه، فخاطب السلطان الفاتح قائلاً:

«إنه لأمرٌ صغيرٌ ذلك الذي يمكن أن يجعل منكم أقوى وأشهر رجال العصر» ثم يعلن عن هدفه من مراسلته، ويطلب منه أن يدخل إلى الدين المسيحي(!) ويقول: «قد تسألون عن الأمر فأجيب بأن معرفته ليست صعبة. فهو موجود في العالم كلّه: إنه غرفة من ماء لتعميدكم(!) وإدخالكم في المسيحية، عن طريق تناول الأسرار المقدسة، والإيمان بالإنجيل». والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هو: هل دار في خلد رجل الكنيسة الأول هذا أنّ محمد الفاتح لم يكن بوسعه أن يحقّق مجده، ويحقّق تلك المكانة، وأن يصبح أقوى وأشهر رجال العصر إطلاقاً إلّا لكونه مسلماً. يضيف البابا. «فإذا فعلتم ذلك فلن يوازيكم أي ملك في العالم مجداً وقوة وازدهاراً. إنني على استعداد لإعلانكم إمبراطوراً وقيصراً على اليونان والشرق، تلك البقعة من الأرض التي أخذتموها بالقوة، ستصبح عن طريق موافقتي حقاً مشروعاً لكم(!). ثم إن المسيحيين كلهم سيقدّرونكم، ويجعلون منكم حَكَماً في خصوماتهم. وقد تعترضون بأنكم لا تريدون هجران دينكم واعتناق المسيحية(!). هنا أُلفت انتباهكم إلى القواسم المشتركة بين المسلمين

(1) المصدر نفسه، ص146.
ود. محمد عمر علي الفرا، مذكور، ص47.

والمسيحيين، وهي كثيرة: الإيمان بإله واحد، خالق السموات والأرض، والإيمان بحياة أخرى فيها الثواب والعقاب، والإيمان بخلود الروح. ثم الاعتراف ـ وإن محدوداً من جانب المسلمين ـ بالعهدين القديم والجديد. نحن متوافقون في هذه القضايا الأساسية، ولا اختلاف إلا في طبيعة الله». انتهى كلام البابا.

هنا نسأل: إذا كانت القضايا المشتركة بهذا الحجم، وإلى هذا الحد، حتى تبدو الفروق ضئيلة، وأقل مما هي موجودة بين المذاهب المختلفة المنبثقة من ـ والمنتمية إلى ـ دين واحد(!)، إذن ما الداعي لهذا الإلحاح لإدخال سلطان المسلمين إلى دينه القريب من دينه؟ ولماذا لم يدخل البابا وغيره من كبار المسؤولين، إلى الدين الإسلامي، ما دام الدينان قريبين إلى هذا الحدّ. والواقع أن المكانة الرفيعة التي اكتسبها التُّرك لم تتأتّ لهم إلّا بعد دخولهم الإسلام، بل لم تستفد جماعة أثنية أخرى من اعتناقها الإسلام. أكثر من قوم التُّرك، سكّان صحراء أواسط آسيا. فهل يُعقل أن يقنع هذا الكلام سلطانهم الشهير؟ أو هل كان في وضع يستطيع معه الوثوق بتلك الوعود؟(*) ويتخلّى عن الدّين الذي رفع هامته، وجعلها تعلو هامات رجالات عصره كافّة، كما رفع هامة بني قومه. ولا أدلّ من محاولات بابا زمانه التي لم تجد نفعاً معه. فلم يترك دينه.. والمجد الذي حقّقه كان بسبب إنجازه العسكري الفريد لصالح جماعته، وقد حصل ذلك ضد رغبة البابا.

وإثر ذلك فشلت وتراجعت مشاريع الحوار والتبشير والإقناع، رغم أنها لم تنته، والأدلة على ذلك كثيرة. وعندما وصل الخطر العثماني إلى الذروة، انفجرت الحروب في أوروبا من جديد، مع مطلع القرن السادس عشر، وحمل العام 1542 أنباء سيئة جداً لأوروبا مفادها أنَّ التُّرك العثمانيين سحقوا المجر «هنغاريا» واحتلّوها لتكون المملكة الثانية ضمن ممالك أوروبا التي تسقطها قوة إسلامية بعد سقوط مملكة القوط الغربية

(*) علامات التعجب (!) من رسم المؤلف.

بإسبانيا عام 711م على يد المسلمين في عهد الوليد بن عبد الملك الخليفة الأموي. وانتظر كثيرون أن تجمع أوروبا قواها في مواجهة الزحف التركي، لكن ردّة الفعل كانت تحالُف ملك فرنسا مع العثمانيين. وبدا للوهلة الأولى أن ألمانيا (بالأحرى ولاياتها) تحت سنابك الخيّالة العثمانيين لو هُوجمت من جانبهم[1].

في هذا الوقت قام زعيم حركة الاحتجاج على الكنيسة في ألمانيا (مارتن لوثر - M. Luther - 1483 - 1546) التي تمخّض عنها، فيما بعد، قيام كنائس استقلّت عن روما، سمّيت بالكنائس البروتستانتية - Protestantism، قام المذكور بترجمة كتاب (الردّ على القرآن) لـ(ريكولدو. Ricoldo) من كُتّاب القرن الثالث عشر، إلى لغته الألمانية، وكتب له مقدمة طويلة، أعلن فيها أن المسألة الإسلامية لا يمكن إيجاد حلّ سياسي أو فكري لها. ولا يمكن إقناع المسلمين أبداً أن يعتنقوا المسيحية «لأن قلوبهم مقفلة، وينظرون إلى النصوص المقدسة في الإنجيل باحتقار، وهم متعلقون بأضاليل قرآنهم بقوة وإيمان، حسب تعبيره»[2].

يكاد يتطابق موقف لوثر مع موقف جان جيرمان، عندما دعا لحرب صليبية جديدة كحلّ لا بديل له. لكن لوثر كان يرى أن هذه الحرب لن تقضي على الإسلام مادام المسيحيون ممعنين في ذنوبهم وضلالهم، لأن الله لن يهبنا النصر، مادام هؤلاء الضالون هم الذين سيقاتلون المسلمين. لذا وجد مارتن لوثر نفسه في تطابق مع توجّهات (روجر باكون) وجون ويكلف ويوحنا فون سيغوفيا وأكثرية مفكري أوروبا، ومنذ القرن الثالث عشر. إلّا

---

(1) ريتشارد سوذرن، ص150.

(2) صدرت يوم 14/ 9/ 2005، من البابا - الألماني الأصل - بنيدكت لدى زيارته لموطنه، تصريحات مشابهة لتصريحات مؤلف (الردّ على القرآن)، وشبيهة كذلك بكتابات مارتن لوثر الألماني - زعيم الحركة الاحتجاجية على الكنيسة والبابا في القرن السادس عشر - أو ما يُسمّى قائد حركة البروتستانت، فأثارت غضب المسلمين، وطالبوا بنيدكت بتقديم الاعتذار، فأعلن أنه لم يفعل سوى أنه أعاد إلى الأذهان كلاماً قاله إمبراطور بيزنطي حول الجهاد المخيف في الإسلام، وأن الجهاد كان بمثابة كارثة حلّت بالبشرية حسب رأيه.

أنه استشعر بفرحة المتشمّت لإقدام الإسلام على افتراس المسيحية الغربية الكاثوليكية، التابعة لبابا الفاتيكان. وكان موقف لوثر هذا بمثابة دعم لإيمان المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم في متناول مخالب الليث الإسلامي، حسب تعبيره.

«إن نجاح العثمانيين والمسلمين الآخرين، المستمرّ منذ قرون لا يعني أنهم يحظون برضا الله». هذا ما أعلنه زعيم الحركة الاحتجاجية ضد الكنيسة المركزية، وضد البابوية، وأضاف: إنهم - أي المسلمين - فقط أداة لتنفيذ كلمة الله التي اقتضت أن يُسفَكَ دمُ المسيح منذ بداية الخليقة وحتى القيامة. وعلى المسيحيين أن يخضعوا للمشيئة الإلهية، ويَدَعوا المسلمين وانتصاراتهم، «دعوا المسلمين ومحمدهم(!) يفعلون ما يشاؤون حتى ينزل بهم غضب الله في النهاية، كما قال القديس بولس عن اليهود. ولننصرف للاهتمام بأنفسنا وطاعة ربّنا حتى لا ندخل في عداد المحمديين ...!» ولا داعي لذكر بقية ما ذكره مارتن لوثر[1].

ومعروف أن المفكرين في الغرب أداروا، بعد تلك الحقبة، ظهورهم للقضية الإسلامية.. وتركوها لكي يتّجهوا غرباً إلى الهند وجزر الهند عن طريق الدوران حول الأرض. فكان أن اكتشفوا العالم الجديد، ونجحوا في هذا التوجّه أكثر مما نجحوا في الشرق، إلا أن هذا التوجّه حصل في ظروف مختلفة من حيث الاستيطان والنقلة الحضارية. ويلاحظ المراقب، حسب قول سوذرن - أن المسألة الإسلامية بقيت دون حلّ يرضي الطرفين، رغم محاولات المنظومات الفكرية في تحليل الظاهرة، بسبب ميراث القرون.. بل إنها صارت تتعقد أكثر عن ذي قبل، أحياناً. وهذا يعني أن الأفكار لم تتجاوز تلك التي تولّدت قبيل وأثناء وبعد الفتح العثماني للقسطنطينية، في وقت باتت أوروبا - ومنذ عقود - على أعتاب عصر جديد هو ما أطلق عليه «عصر النهضة - Renaissance» الذي بدأ من القرن الثالث

---

(1) ريتشارد سوذرن، ص152.

عشر، وأكثر منه في القرن الرابع عشر، ولاسيما من إيطاليا، واستمر إلى القرن السابع عشر[1].

تقدّمت خلال تلك الفترة دراسة تراث الشرق، وتدشين مدارس ومعاهد لتعليم اللغات، وتحقّق الأهداف العلمية، فغدت مدن إيطاليا بمثابة مواطن لتلك الدراسات، فانتشرت لغات الشرق - ولا سيما العربية - في المحافل العلمية والمالية، حتى بات تجار ومفكرو فينيسيا (البندقية) وجنوا وبيزا ونابولي، يرون ضرورة تعلّم هذه اللغة. وفي أواسط القرن الخامس عشر، وفي أعقاب فتح القسطنطينية بثلاث سنوات، أي في 1456، ظهر جهاز الطباعة بيد مخترعه الألماني يوهان غوتنبرغ، مما ساعد على انتشار الروح العلمية، واكتشاف ثقافات الآخرين ولغاتهم، وتخفيف غلواء التعصّب القومي والديني والمذهبي، وإحداث تغييرات لصالح الطبقات والفئات الصاعدة، على حساب الطبقات السائدة. في وقت تشرّبت فيه الجماعات المعنية بثقافات الآخرين، وصارت تنظر إلى تراث الإسلام بأفق أوسع وتفكير أعمق، فانتشرت العربية بين الأوساط العلمية، وبدأت تهتمّ بقواعد هذه اللغة. وأول كتاب ظهر في هذا الصدد كان في غرناطة في إسبانيا سنة 1505. كما أن أول كتاب صدر بالأحرف العربية كان في البندقية عام 1514. وهذان العملان لهما أهميتهما التوثيقية ضمن تاريخ اهتمام الغرب بشؤون الشرق في تلك الفترة.

ولكن يلاحظ أن اهتمام الغرب بشؤون الشرق قد انكمش، بسبب ضعف البحرية الأوروبية في عباب البحر المتوسط، وكذلك لسيطرة البحرية العثمانية عليه، بعد أن كان الأوروبيون يسمون هذا البحر باسم بحر الروم،

(1) انظر: جيمس وستفال تومسون، وآخرون، حضارة عصر النهضة، ترجمة د. زكي عبد الرحمن، دار النهضة العربية، القاهرة 1961، ود. محمد فؤاد زكي، د. محمد أنيس، أوروبا في العصور الحديثة، من النهضة الإيطالية حتى الثورة الفرنسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1956 - 1957، الجزء الأول، فصل (1)، ص6 - 16، وكيف بدأ عصر الاستنارة في أعقاب النهضة هذه، ص332 - 336.

أو بـ (بحرنا - Mare nostrum) طيلة أربعة قرون[1]. ثم حاول الأوروبيون العثور على سبل جديدة للتجارة، لإيجاد توازن اقتصادي بين الطرفين، فظهرت الكشوفات الجغرافية التي أتت ثمارها باكتشافات مذهلة، سواء في اكتشاف طرق بحرية لم تكن معروفة، أو اكتشاف عالم غير معروف، في الطرف الآخر من الكرة الأرضية، هو العالم الجديد.

وقد تزامن ازدهار النشاط التجاري عبر المحيطات، مع ازدهار نشاط الدراسات التي أطلق عليها اسم (الحركة الإنسانية - Humanism)، تلك الحركة التي كان من أهدافها محاولة البحث عن عوالم جديدة، وثقافات أخرى غير معروفة، ففتحت تلك الحركة آفاقاً أخرى لمعرفة معتقدات ولغات وآداب الآخرين. فبرز في النصف الأول من القرن السادس عشر (غليوم - غيوم) أو (وليم بوستل - G. Postel - 1510 - 1583) وتلميذه (جوزيف سكاليجر J. Scaliger - 1540 - 1609).

درس بوستل العربية في بوردو (فرنسا) ورحل إلى إنكلترا وسكوتلندا، ثم في إسبانيا قبل أن يستقرّ في ليدن (هولندا) حتى وفاته فيها. وكان قد جمع من مناطق الشرق مجموعة من المخطوطات الشرقية، وإليه تدين أوروبا بالكثير. وكان من طراز رجالات عصر النهضة، كما يصفه رودونسون[2].

أما سكاليجر فقد تعلّم اللغات الشرقية على يد أستاذه في باريس حيث درس في (كوليج دي فرانس)[3]. وشهد القرنان السادس عشر والسابع عشر أنشطة الدوائر العلمية بنشاطها الطباعي، وراحت تصدر المطبوعات العربية، ولا سيما حين تمّت الاستعانة عام 1586 بالمطبعة التي أنشأها (فرديناند دي ميدتشي) وهو كاردينال ودوق توسكانيا الأكبر. فطبعت مؤلفات طبّية

(1) ثيري هنتش، مذكور، ص43.

(2) مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، مذكور، ص41.

(3) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، ص47.

وفلسفية لابن سينا، وأخرى في النحو والجغرافيا والرياضيات. كما تمّ طبع معجم كبير باللغة التركية في النمسا عام 1680. وازداد عدد كراسي الدراسات الشرقية، ولم تُعدّ مقصورة على مدينة معيّنة، مثل باريس، إذ نافستها (ليدن ـ Leyden) في هولندا، وروما وأكسفورد. وأول دراسة منظمة للإسلام وتاريخه في أوروبا الغربية تعود إلى نهاية هذا القرن (السادس عشر) والقرن السابع عشر. حين بدؤوا بتدريس اللغة العربية، وغيرها من لغات الشرق، بصورة علمية عام 1587، في (الكوليج دي فرانس) في باريس. وأول مدرّسين فيها كانا طبيبين، وكان لهذا الأمر دلالته في ذلك الوقت. أما التدريسي الثالث فكان راهباً مارونياً من لبنان، مما يدلّ على وجود تعاون بين أوروبا وأحد المعنيين من أهل المنطقة، كما يقول (ث. كازانوفا)[1].

كان تدشين كرسي الأستاذية في لايدن لتدريس اللغة العربية في 1613، أي بعد نحو ربع قرن من وجود الكرسي في باريس. وأول من تبوّأ الكرسي هو الباحث (توماس إربينيوس Thomas Erpenius ـ 1584 ـ 1624) الهولندي الذي تعلّم العربية في باريس، قبل أن يعود إلى موطنه عام 1612، وبقي محتفظاً بمقامه العلمي فيها حتى وفاته المبكرة وهو في سن الأربعين[2]، أما في انكلترا فأُنشئت الأستاذية في جامعة كمبردج Cambridge عام 1632، وفي أوكسفورد Oxford عام 1634. ومنذ تلك السنوات بدأت دراسة المصادر العربية بشكل جدّي وثابت، وصارت صورة الإسلام أكثر وضوحاً. ولكي نتابع هذه المسيرة وهذا التطور، في إنكلترا وحدها، كما يقول حوراني، علينا أن نبدأ بـ (إدوارد بوكوك Edward Pococke ـ 1604 ـ 1691) شيخ المستشرقين الإنكليز، الذي يُعدّ أول من تولّى كرسي اللغة العربية في جامعة أوكسفورد وقد أمضى فترتين طويلتين في الشرق الأوسط، أولاها في حلب كقسيس للتجار الإنكليز، ومن ثم في استانبول، وفي كلتي المدينتين جعل مهمّته جمع المخطوطات العربية، أو

(1) د. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر، مذكور، ص22.
(2) د. بدوي، موسوعة، مذكور، ص17.

الطلب من نسّاخ الكتب نسخ ما يحتاج إليه من كتب. وكانت حصيلة تجربته ودراسته تأليف كتابه (نموذج من التاريخ العربي Specimen Historiae Araburn) باللغة اللاتينية. وقد ضمّ كتابه علم الأنساب عند العرب، ومعلومات عن الديانات في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ووصفاً للعقيدة الإسلامية. كما ترجم جزءاً من كتاب (إحياء علوم الدين) لمحمد الغزالي.

وفي نهاية القرن وبداية القرن الثامن عشر قام (جورج سيل ـ George Sale في حوالي 1696 ـ 1736) بأول ترجمة دقيقة للقرآن إلى اللغة الإنكليزية، في 470 صفحة، طبع في لندن عام 1734 (The KORAN) مع خطاب تمهيدي وشروح قنوعة وموزونة وجيدة الاطّلاع، وصارت هذه الترجمة مصدراً لكثير من الدراسات اللاحقة[1] وقد أُعيد طبع الكتاب مراراً، كما ترجمه ابن الهاشم العربي إلى العربية وطُبع في القاهرة عام 1913[2]. كما وضع لترجمته مقدمة لها أهميتها، كونها تطرح أموراً خطيرة، بينها سؤال عن هدف الله من مجيء النبي محمد ﷺ، وأجاب على السؤال بنفسه: بأن هذا كان بمثابة عقاب للكنيسة التي لم تنفذ التعاليم التي جاء بها اليسوع، وبات رفع العقاب ممكناً فقط بفضل صفات النبي محمد ﷺ المتميّزة، وهي إيمانه الراسخ بأنه أُرسل لإعادة الديانة الحقيقية، ولحماسه وحصافته وذكائه الخارق، ومقدرته على إصدار الأحكام، لثقته بنفسه، ولطبعه السمح وتصرفاته المستحبّة المهذبة.

إن ظهور تلك الكراسي، وما أفرزه عصر النهضة من عقليات، ولاسيما بعد اختراع الكتابة، والاكتشافات الجغرافية، عوامل خطيرة أثّرت في نهضة الدراسات، وبروز توجّهات جادة جعل أصحابها يعتمدون على معلومات من مصادرها، وليس من أفواه وتصورات الناس، وأبعد عن روح الجهل وروح الكراهية، فشرعوا في تصحيح الأفكار التي سادت طيلة القرون الخوالي، إذ اقتضت الحاجة ـ في فهم الآخر ـ إلى أبحاث أكثر دقة

(1) مكسيم رودنسون، جاذبية، مذكور، ص46.
(2) د. يحيى مراد. معجم أسماء، مذكور، ص464.

عن هذا الآخر، ممّا أدّى إلى انطلاق حركة الاستشراق، وازدياد أهميته للعالمين (الغربي والشرقي معاً). كما عرفت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة جمع القواميس والمعاجم وكتب النحو ونشر المخطوطات وطبعها قبل أن تُطبع في الشرق، كما تناولت البحث والتنقيب في تاريخ المسلمين وتراثهم الثقافي، وما إلى ذلك، وبدأت هذه الحركة تتصاعد لتأخذ صورة عملية ملموسة.

يُضاف إلى ذلك كلّه قيام الترك العثمانيين، في الربع الأول من القرن السادس عشر، بغزو مناطق البلقان، ووصولهم بسرعة، في عهد السلطان الشهير سليمان القانوني، إلى أسوار فيينا عاصمة النمسا في 1529، وفرضهم الحصار عليها، ثم استعانتهم بالخبراء والمستشارين الأوروبيين في إدارة جوانب من أنظمة الدولة، ويقابل ذلك ازدياد حدّة الصراع بين العثمانيين ودول الغرب التي صارت تفكّر في الاستعداد للانقضاض على الدولة العثمانية فيما بعد، ولاسيما في المناطق المحاذية لدول الغرب، أو في المناطق التي لها تراثها الثقافي والتاريخي العريق، كاليونان.

وقد أثار احتدام الصراع الدوائر المعنيّة في الغرب، فرفعت من وتيرة دراساتها لمعرفة البنية التي تستند عليها القوة العثمانية، ولامتلاك ناصية الفكرة الناظمة الثابتة لهذه الدولة الإسلامية العظمى، فأذكى ذلك نشاطهم، وراحوا يبعثون الخبراء والدبلوماسيين والرحّالة وغيرهم إلى البلاد العثمانية، وكان لنشاط وملاحظات وتقارير هؤلاء أهميّته في زيادة اطّلاع دولهم والدوائر المعنية فيها، على أوضاع وثقافات الشرق، وأثار ذلك مناقشات وجدلاً حامياً بين الباحثين فخطت الدراسات حول الشرق خطوة ملحوظة إلى الأمام، وارتبطت هذه العناية بزيادة ونبرة أطماع دول الغرب، وسعي دوائرها السياسية المتخندقة خلف أهداف اقتصادية ـ أساساً ـ للحصول على امتيازات فيها، كما كشفت الدراسات مستور الدولة المستبدّة المستندة على حكم أفراد قليلين يتربع قمّة هرمها سلطان مزوّد بصلاحيات مطلقة، يزعم أنها سلطة تستند على أحكام الله، معتمداً على نظام تراتبي عسكري يتمثّل

في النظام الانكشاري، الذي صار ـ بمرور الأيام ـ يخلق المتاعب لدولة قوام اقتصادها نظام اقتصادي شرقي، بات عائقاً أمام تطور الزمن، فعصفت به المشاكل التي تراكمت، وزادت من متاعبه تدخلات الدول الأوروبية الطامعة في ابتلاع أجزاء من الدولة.

وفي القرن نفسه نشر (سايمون أوكلي ـ Simon Ockley ـ 1678 ـ 1720) كتابه (تاريخ المسلمين ـ History of the Saracens) وطُبع في لندن عام 1718. تحدث فيه عن دور محمد ﷺ، وكيف استطاع أتباعه حمل رسالته وإيصالها إلى أصقاع بعيدة، وتستفيد فيها أوروبا في جوانب عديدة، وجعلت الخوف.دافعاً لتحكّم الناس بشهواتهم ـ حسب رأيه ـ وأن يدركوا الكون إدراكاً ذكياً، وأن يتّصفوا بسلوك رصين. وهذا يعني أن بعض كتّاب تلك الفترة حاولوا أن تنوس كتاباتهم بين فضاءات جديدة فجعلوا من حياة الرسول ﷺ وأقواله وسيلة غير مباشرة لانتقاد المسيحية ـ وليس المسيح ـ نفسه، ولاسيما في تشكيل العقيدة المسيحية، وهرمية تركيبة الكنيسة، واستغلالها، بحيث ينظر إلى نبي المسلمين على أنه بشّر الناس بدين أكثر عقلانية، أو أقرب إلى الإيمان الطبيعي الصرف، من المسيحية كما تبدّى ذلك ـ في القرن السابق في تلك الصحوة والرغبة في التطلع إلى ما يتعلق بطرق التدين، أو أنواع الروح الدينية، كما عند الفيلسوف الطبيعي المعروف (روبرت بويل ـ Robert Boyle ـ 1627 ـ 1691) أحد مؤسسي الجمعية الملكية في بريطانيا. إذ يصف هذا الفيلسوف، خلال سرده لسيرته الذاتية، الأزمة الروحية التي انتابته في مراحل حياته الأولى، حين زار ديراً بالقرب من غرونوبل، فسيطرت عليه أفكار شنيعة وشكوك مذهلة في جانب من معتقداته، حتى راودته فكرة الانتحار. واستخلص من هذه الأزمة عبراً مفيدة، جعلته منفتحاً، وطفق يتحرّى بجدية أسس عقيدته المسيحية، ويصغي إلى ما يقول له المسلمون واليهود إضافة إلى المسيحية.

هذه الحالة التي انتابت روبرت بويل شبيهة بالحالة النفسية التي مرّ بها حجة الإسلام محمد الغزالي، والعزلة التي فرضها على نفسه في معتكفه،

ويعود ليؤلف تلك المؤلفات المعروفة. وهكذا صار المسيحي، مع نهايات القرن السابع عشر وإطلالة عصر التنوير، ينظر إلى عقيدته في ضوء تلك المعطيات، وفي ضوء علاقاتها مع العقائد الأخرى، كأنظمة إيمان وممارسة بشريّة، يستنتج ما مفاده أن المسيحية، من حيث أصولها والمعتقدات التي انبثقت عنها، تختلف عن المعتقدات الأخرى، لكنها ليست العقيدة الفريدة بالضرورة، ولا هي بالأمثل.

وفي الفترة ذاتها، اطّلع باحثون فرنسيون على مجموعة من نصوص في مخطوطات سريانية وعربية، استعانوا لفهم فحواها برجال من الموارنة في لبنان كانوا يقيمون في روما. وكان هذا مدخلاً لدراسات جديدة جرت في المكتبة الملكية الفرنسية، وفتحت آفاقاً أخرى لفهم ودراسة اللغات الشرقية، وما برحت أن بُعثت إرساليات إلى الشرق لاقتناء كتب جديدة على نفقة الدولة، وأثمرت جهودهم عن وضع موسوعة للإسلام في المكتبة الشرقية بإشراف (بارثلمي هربيلو ـ Barthelemy Herbelot ـ 1625 ـ 1695) وهذه الموسوعة صارت تُستعمل لأكثر من قرنين، كما يقول هنري لورانس، وأضاف هذا في بحث له يقول: إن مساهمة مستشرقي القرن السابع عشر عظـمية، إذ أرسوا قواعد سعة العلم، وبها أثروا مباشرة في الأدب الأوروبي. فعلى سبيل المثال تمكن (لافونتين La Fontaine) الاطّلاع على حكايات الحيوانات الخاصة بالميدان العربي ـ الفارسي، واستخدامها مصادر في تأليف حكاياته. كما أن ترجمة (غالاند ـ Galland) لكتاب (ألف ليلة وليلة) استطاعت خلق شرق متخيَّل واسع سيشكِّل رافداً مهماً في الأدب الغربي.

ومع مقدم القرن الثامن عشر كان الاستشراق قد رسّخ قدمه، واستقلّ كيانه، ورسم اتجاهه، وتحدّدت معالمه. فاندفعت الجامعات تفتح أقساماً جديدة خاصة بثقافات الشرق، واختتم القرن بحملة نابليون بونابرت، الواسعة الأهداف، على مصر عام 1798، وانتهت بالإخفاق، لكن ارتفعت وتيرة اهتمام الغرب بالشرق ووتيرة اتصال الشرق مع أوروبا بصورة أوثق،

وأثرّت تداعيات الحملة على مصر، حتى بدا وكأن عصراً جديداً قد بدأ. إذ جاء نابليون إلى مصر مصحوباً بعدد من العلماء والمهتمين بمختلف مناحي الحياة الحضارية والثقافية والاقتصادية، وقرّر أن يستعمل اللغة العربية لتحقيق أهداف الحملة التي كانت بمثابة أمل فرنسا المرتجى في التوسيع، والدخول في تنافس وصراع جديد مع بريطانيا العظمى، ومع الدولة العثمانية المتهالكة.

لقد فشلت الحملة، وعاد نابليون إلى وطنه بخفي حنين عسكرياً، لكنه بدأ يتعامل مع نتيجة الحملة بأسلوب جديد، وظهر كمن يخطط للقيام بحملة أخرى، لكن هذا لن يتمّ إلّا بعد فهم المزيد من أحوال وعقلية مصر والشرق، فصحب في عودته ليس معدّاته العربية لوحدها، بل كذلك معنيين بالعقيدة الإسلامية وباللغة العربية، بينهم رجال أقباط. وبعد وصوله باريس أصدر عام 1803 أمراً، أنشأ بموجبه كرسياً ثانياً للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية الحيّة، وعيّن (رافائيل المصري) في هذا الكرسي، وكان الكرسي الأول يشغله المستشرق المعروف (سيلفستر دي ساسي ـ Silvestre De Sacy ـ 1758 ـ 1838)[1] الذي اختصّ بتدريس العربية الفصحى، في حين أوعز إلى رافائيل تسنّم كرسي اللهجة العامية المصرية الغنية بمفرداتها. وأدّى كل هذا إلى توسيع دائرة الاستشراق، ولاسيما في الدول المتنازعة للسيطرة على بلدان الشرق بسبب ضعف قدراتها في التصدّي للدول الطامعة، التي صار رجالها يصولون ويجولون في طول بلدان الشرق وعرضها رغبة منهم في معرفة واكتشاف المزيد عن أحوال تلك البلدان، وأوضاع سكّانها، لإحكام السيطرة عليها، وعلى الطريق المفضي إلى الهند، جوهرة الشرق التي لا تُضاهى، واستغلال خيراتها ومواقعها. ومن يقرأ في سيرة سيلفستر دي ساسي ـ الذي يصفه بدوي بـ ـ شيخ المستشرقين الفرنسيين ـ يجد ما بذله من جهود مضنية في خدمة بلاده، وخدمة اللغات

(1) د.بدوي، موسوعة، مذكور، ص334.
نجيب العقيقي، المستشرقون، مذكور، 1/ 181.

الشرقية، التي ترأّس كرسيّها، وهي اللغة العربية والفارسية وكان يدّرسهما، وله في العربية (النحو العربي) و(مختارات عربية)، وطُبعت على نفقته الخاصة عام 1812. و(مقامات الحريري)، وصدّرها بمقدمة باللغة العربية المسجوعة. وانتشرت طبعته هذه في أوروبا، وفي البلاد العربية على السواء، ولاتزال حتى اليوم أفضل طبعة، رغم مرور نحو قرنين من الزمان على طبعه[1]. كما نشر النص العربي مع ترجمة فرنسية وتعليقات مستفيضة جداً في غاية الأهمية لكتاب (الإفادة والاعتبار بما في مصر من الآثار) لمؤلّفه (موفق الدين عبد اللطيف البغدادي)، وحقّق (كليلة ودمنة)، وكذلك «ثندنامه» ونشره مع ترجمة فرنسية، كما ترجم فصولاً من كتاب (روضة الصفا) لمؤلّفه أمير خاوند بن برهان الدين خاوند شاه) وظهرت الترجمة الفرنسية قبل وفاته بنحو سنة. وقد تخرّج على يديه، أو حضر محاضراته نخبة من كبار المستشرقين، نذكر منهم: فليشر، ستيكل، كاتر مير، برنشتاين، برسنير، راموسن، دي سلين، فريتاغ، دي تاسي، مُنك، سديو، كوزطارتن، وآخرين[2].

تمّ تعيين دي ساسي، وهو في سنّ الثامنة والأربعين، أستاذاً لكرسي اللغة الفارسية في الكوليج فرانس. إضافة إلى تبحّره في اللغة العربية، وكان الإمبراطور نابليون بونابرت يسأله كلما التقيا في قصر التويلري سؤاله المعهود: (كيف حال العربي) بسبب تضلّعه في اللغة العربية. وقد منحه لقب (بارون ـ Baron) في 1814. وباقتراح منه تأسّست «المجلة الآسيوية» وصارت ـ حتى اليوم ـ كما يقول بدوي، من أهم المجلات المعنية بالدراسات الاستشراقية. وحين تأسست (الجمعية الآسيوية) صار أول رئيس لها. كما عُيِّن محافظاً للمخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية الوطنية في عهد الملك لويس فيليب. ثم توالت عليه ألقاب التشريف، ومُنح الأوسمة. ولعلّ من المفيد أن نلقي نظرة على مسيرته العلمية لليوم قبل التالي لوفاته،

(1) د. بدوي، موسوعة، ص338 ـ 339.
(2) المصدر نفسه، ص338.

فرغم بلوغه الثمانين: فقد ذهب إلى الكوليج دي فرانس وألقى محاضرة في اللغة الفارسية. وبعده ذهب إلى المكتبة الملكية. الوطنية، فاطلع على بعض المخطوطات الشرقية. وأدّى في أكاديمية النقوش والآداب بعض الأعمال اليومية المتعلقة بعمله بوصفه أميناً عاماً للأكاديمية. وختم يومه بأن اشترك في مناقشة تشريعية في مجلس الشيوخ. لكنه لما عاد إلى بيته أُصيب بنوبة مفاجئة، وفي اليوم بعد التالي توفي، في 21/ 2/ 1838 في منزله[1].

ومعروف أن صراعاً دار في القرن الثامن عشر في أوروبا، وعلى الأخص في فرنسا، ضد مخلّفات العصور الوسطى، وهيمنت عليها عقول متفتحة نيّرة تمثلت في أفكار التحرّر من (المسلّمات) والأفكار المسبّقة، في عصر جديد صار يُطلق عليه، فيما بعد (حركة أو عصر الأنوار)[2] (التنوير ـ The Enlightement age) وشمل الفكر الفلسفي بالدرجة الأولى. وقد أسهب روّاد هذا العصر، أو الحركة الفكرية، في شروحات حول العقل وأهمية الأفكار في تغيير الواقع المتمثل بالنظام الإقطاعي والكنيسة وأنظمة الحكم. وكانت هذه المؤسسات ـ ولاسيما الكنسية ـ تحتكر ـ فيما مضى ـ تفسير كل شيء، سواء فيما يخصّ الواقع الاجتماعي، أو تفسير الطبيعة. وكانت الكنيسة الكاثوليكية توحّد مجمل أوروبا الغربية والجنوبية الخاضعة للنظام الإقطاعي، في منظومة سياسية كبرى تتصدّى لأتباع الكنائس الشرقية (الأرثوذوكسية) والكنائس المنشقة (البروتستانتية)، وكذلك لقوة الدولة العثمانية، في وقت كانت براعم التجديد الفكري والعلمي صارت تنمو باطراد، وقبل هذا القرن، فصار الناس يدرسون علم الفلك وعلم الميكانيكا والفيزياء والتشريح والفيزلوجيا، وتمرّد العلماء على الكنيسة، وطفقت آيديولوجيات القروسطية تتقهقر، والقناعات تتغيّر[3].

كانت فرنسا الوطن الذي ظهر فيه نوابغ الفكر التنويري، قبل القرن

(1) المصدر نفسه، ص337.
(2) جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1974، ص18.
(3) د. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ 1988، ص227.

الثامن عشر، رغم أن أول ومضات هذا الفكر ظهر في إنكلترا، حين دشّنه المفكر الشهير (فرنسيس باكون ـ .F. Bacon ـ 1561 ـ 1626) مؤلّف كتاب (أورغانون الجديد ـ Novum Organun)، دعى فيه إلى إحياء وتجديد الفلسفة والعلوم، وأثّر على الفيلسوف الألماني المجدّد (لايبنيتز ـ Leibnitz ـ 1646 ـ 1716)، والتقت أفكارهما مع فكر الفيلسوف الفرنسي الشهير (رينيه ديكارت ـ Rene Descartes ـ 1597 ـ 1650) صاحب القول المعروف (الشك مبدأ اليقين) وصاحب (الكوجيتو) الذي يقول (أنا أفكر إذن أنا موجود) وقد نشر أفكاره الجريئة في كتابه (مقال عن المنهج) وكتاب (التأمّلات)، و(مبادئ الفلسفة) و(العالم) و(بحث في الإنسان) و(انفعالات الروح) وغيرها[1].

لا داعي هنا للتطرّق إلى التأثير الكبير الذي تركه باكون وديكارت، على عقول أبناء عصرهما في بلديهما وخارجها، بل شمل تأثيرهما أقطار أوروبا كلها بدرجات متفاوتة. وكان القرن مفعماً بمفكرين تركوا بصماتهم على كبار رجالات القرن التالي، ممّن عنوا بقضايا الإنسان والمجتمع والطبيعة، قضايا المعتقدات الدينية والفلسفية وقضايا التاريخ والسياسة. لقد كان عصر (جان جاك روسّو ـ Rousseau ـ J ـ J ـ 1612 ـ 1778) و(فرانسوا ماري ارواه ڤولتير ـ Voltaire ـ 1794 ـ 1778) الفرنسيين، و(عمانوئيل كانت ـ Kant ـ 1724 ـ 1804)، و(ديفيد هيوم ـ Hume ـ 1711 ـ 1776) وعصر (فيكو، غيام باتيستا ـ Vico ـ 1668 ـ 1744) ثمّ (هيغل. ف ـ ف ـ Hegel ـ 1770 ـ 1831) وغيرهم من المفكّرين الكبار مثل (ديدرو ـ Diderot ـ 1713 ـ 1784) و(مونتسكيو ـ Montesquieu ـ 1689 ـ 1755)[2] ممّن ساهموا في نشر فكر الاستنارة، ومهّدوا لقيام

(1) د.كريم متي، الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ـ ليبيا، ط2/ 1988، ص51 ـ 90.

(2) عن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين، انظر: ول ديوارنت، قصة الحضارة، ترجمة فؤاد أندراوس، طبعة مهرجان القراءة للجميع، 2001، القاهرة، المجلد العشرون والثاني والعشرون.

الثورة الفرنسية في 1789، وكذلك انعكس تفكيرهم على الدراسات الاستشراقية، كما تولّد في هذا القرن لفظ (الاستشراق Orientialism) في الإنكليزية عام 1779، وبالفرنسية بعد عقدين 1799. وصار رجال العصر ينظرون إلى الشرق بتفهم. ففكرة تساوي قدرات الذكاء والاستعدادات الطبيعية عند البشر كافة سمحت في كشف مآخذ وعيوب كل الأجناس، وبروح نقدية غير مغرضة، عكس ما كان عليه الأمر في السابق. فالمسلمون في أعين رجالات هذا العصر، بشر كالآخرين، بل إن بينهم من تفوّق على الأوروبيين.

إزاء هذا الشرق القريب ـ البعيد، الذي لا يزال غير «مروّض» في نظر الغرب، كانت الوسيلة الرئيسة للتغلغل والتملك ـ هي وسيلة الاستطلاع، الفضول، الرحلة، من أجل نقل ما هو نافع لهم من منحوتات ونقوش ومسلات عمّرت قاعات متاحف دول أوروبا، وصارت مصدراً لدراسة الشرق، فاستطاعوا بها معرفة شعوب الشرق، معرفة معتقداتها، تواريخها، لغاتها، فنونها، علومها، وقد أثمرت تلك المحاولات عن موسوعة طبعها (مسيو هربيلو Monsieur Herbelot) المذكور باسم (المكتبة الشرقية) أي موسوعة جامعة لكل ما يتعلق بالشرق من معلومات تخصّ جوانب الثقافة الضرورية، التي تتضمنها المصنّفات المؤلّفة باللغات العربية والفارسية والتركية، وقد أُعيد طبع (المكتبة الشرقية) في أربعة مجلّدات خلال 1777ـ 1779، ثم في ستة مجلّدات في باريس بين عامي (1781 ـ 1783)[1].

خلال هذا القرن طرأ تغيّر ـ بسبب أفكار عصر التنوير ـ على المواقف إذ خفّت وطأة هجومهم على الإسلام ونبيّه، وصاروا يقرّون بمزايا الرسول الإنسانية، وإنجازاته لمجتمعه العربي. ففي عام 1730 نشر كتاب (حياة محمد) بعد وفاة مؤلّفه (هنري بولانفيلييه ـ Henri de Boulainvilliers) بثمانية أعوام، كان قد عبّر فيه عن إعجابه بنبي الإسلام[2]، معتمداً على كُتب

(1) د.بدوي، موسوعة، ص603 ـ 604.

(2) لطفي حدّاد.الإسلام بعيون مسيحية، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2004، ص113.

غربية، لأنه لم يكن يجيد العربية. وقد طبع الكتاب في لندن أولاً، ثم توالت طبعاته في أمستردام (هولندا)، وتُرجم إلى الألمانية وطُبع فيها عام 1747، وإلى لغات أخرى. غير أن كتابته عن السيرة لم تستمر إلّا إلى عام الهجرة. وأضيفت الأحداث التالية إلى الكتاب ممّا كتبه (بانييه). والكاتب بولانفيلييه[1] يُعدّ أوّل أوروبي يشيد بالنبي ويتعاطف معه، وأعجب بمبادئ الإسلام، واستهلّ كتابه بهذه الجملة «محمد هو الذي استعان به الله الخالق المطلق لكل ما يجري في الطبيعة». كما أوجز أفكاره حول ما استهدفه الله بخلقه للنبي، وهي[2]:

أولاً: من أجل القضاء على المسيحيين السيئين في الشرق، وفضحهم، حسب قوله، لأنهم أفسدوا دينهم بمنازعاتهم وبغضهم بعضهم لبعض، تاركين ما هو جوهري في المسيحية، وصاروا يخوضون في الخرافات.

ثانياً: من أجل تدمير مغانم الإغريق والرومان، وانتزاع البلاد الجميلة سورية ومصر التي استندوا إليها في كبريائهم وغرورهم، واستغلوا خيراتها في تحقيق مآربهم وملذاتهم، ثم لانتزاع الأماكن المقدسة (بيت لحم، الناصرة، بيت المقدس، ونهر الأردن..) منهم تلك الأماكن التي ولد فيها السيد المسيح ونشأ وترعرع، وتعمّد، وقدم مواعظه ومعجزاته، تلك الأمور التي أساؤوا إليها، حين ابتدعوا عبارات صبيانية، للقضاء على روح المسيحية الحقيقية.

ثالثاً: من أجل إخضاع الفرس، وتجريدهم من أمجادهم التي امتلكوها منذ قرون سحيقة، ومعاقبتهم على ما ارتكبوه من فظائع ضد ضحايا أطماعهم، ولعجرفتهم.

وأخيراً: من أجل نشر توحيد الله من الهند حتى إسبانيا، والقضاء على كل عبادة أخرى، غير عبادية. ثم يقول بولانفيلييه: إنها إنجازات

(1) بولانفيلييه، حياة محمد. ط2/ 1731، ص177 ـ 179، نقلاً عن بدوي، موسوعة، ص143.
(2) د. بدوي، ص143.

رائعة، لا تتفق مع الفكرة التي أخذناها عن محمد. فكرة أنه دجّال كريه وخبيث (كذا) فيه من نقائص الجسم بقدر ما فيه من نقائص النّفس. أو أنه كانت تنتابه نوبات صَرع(!)، القصد من ذلك تضخيم بشاعة شخصه، والتمويه عليه، وخداع أقرب الشهود على سلوكه[1].

وتناول (جوزيف هوايت) أستاذ اللغة العربية في جامعة أوكسفورد العريقة، الإسلام في أواسط هذا القرن في محاضرات بامبتون (Bampton John) التي ألقاها سنة 1748، وتحَدث فيها عن النبي محمد ﷺ بكل ودّ وتقدير، إذ قال إنه كان (شخصاً خارقاً، صاحب مواهب رائعة وبراعة عميقة... وُهِبَ فكراً فذّاً صار به يستطيع أن يواجه عواصف المحن بمحض قوّة عبقريته الجريئة)[2].

ولعلّ الأثر الذي تركته ترجمة القرآن إلى اللغة الإنكليزية في تلك الفترة تأثيرها على فهم تكوين وطبيعة العقيدة الإسلامية. إذ قام (جورج سيل ـ George Sale ـ 1697 ـ 1736) ـ كما ذكرنا بهذا العمل الخطير الذي اعتمد فيه على تفاسير المسلمين من أمثال السيوطي والبيضاوي[3]، كما استقاها من تعليقات (مراتشي) على ترجمته اللاتينية للقرآن، وصارت الترجمة الإنكليزية خطوة متقدمة في عصره، فكانت ترجمة واضحة ومحكمة معاً، ولهذا راجت رواجاً كبيراً طوال هذا القرن، فتُرجمت بدورها إلى اللغة الألمانية عام 1746، بعد وفاة سيل بعشر سنين.

هذا وقد قدّم الرجل بين يدي ترجمته بتمهيد تحدّث فيه عن تاريخ العرب قبل الإسلام، ودياناتهم، وعن القرآن. كما قدّم لمحة عامة عن أهم الفرق الإسلامية. وكان سيل ـ كما يقول بدوي ـ منصفاً للإسلام، بعيداً عن الأحكام التي يصدرها أقرانه ومن سبقه من المستشرقين، دفاعاً عن عقيدتهم. ورغم تديّن سيل، وكونه أحد المصححين للترجمة العربية للعهد

(1) المصدر السابق.
(2) د. ألبرت حوراني، مذكور، ص22.
(3) د. ناصر، الإسلام والغرب، مذكور، ص77.

الجديد (الإنجيل) فإنه لم ينكر نبوة محمد ﷺ لأنه كان من أنصار نزعة التنوير التي شاعت في أوروبا طوال القرن، وقبله وبعده ببعض السنين. كما كان يرفض كل وسائل الضغط والإكراه وفرض الرأي، التي كانت تلجأ إليها الكنيسة، كما كان سيل ينبذ كل ما يتنافى مع العقل في أمور الدين[1].

ويستمر هذا التوهج العقلي لدى مفكّري أوروبا، وقد تنحّوا عن التفكير الكنسي في هذا العصر. فكتب المستشرق الألماني (جون جاكوب، رايسكه ـ Johann Jakob Reiske ـ 1716 ـ 1774) معلناً أنّ ظهور النبي محمد ﷺ وانتصار دينه هما من أحداث التاريخ التي لا يستطيع العقل الإنساني إدراك مداها. ويرى في ذلك برهاناً على تدبير قوّة إلهية قديرة. كذلك يرى في تولّي بني أميّة للخلافة، وفي المحن التي توالت على أنصار علي بن أبي طالب تدبيراً إلهياً. وكان علي هو الأحقّ بالخلافة بعد النبي مباشرة، وأنه حُرم من حقّه هذا طوال أربع وعشرين سنة بسبب المؤامرات ضدّه، إذ إنّ عليّاً كان أفضل أمير عرفه العالم الإسلامي، وإنه كان شجاعاً عادلاً، لكنه أخفق لسوء حظه، ولكراهية السيدة عائشة له، وهي السيدة الطموح للسلطة والمجد ـ كما يرى رايسكه ـ وكان صراع علي مع معاوية نموذجاً لانتصار المكر والشر على الحقّ. وبسبب تفكير رايسكه الحرّ البعيد عما كانت تطرحه الكنيسة من أفكار، حاربه اللاهوتيّون، وصاروا يبغضونه أشدّ البغض، لأنه مجّد الإسلام، ولم يوافقهم على أكاذيبهم واتهاماتهم الدينية للنبي محمد وللإسلام عامة، وفي ذلك قال عنه (يوهان فوك ـ J. Fuck): كان حرّ التفكير، اتّهمته الكنيسة بالزندقة، لأنه لم يسايرهم في ادّعاءاتهم أن محمداً كان نبيّاً زائفاً غشّاشاً، وأن ديانته خرافات مضحكة[2] وقد وصف فوك هذا المستشرق الألماني بأنه العبقري الناطق بالعربية، وكان ظهوره في ميدان الاستشراق شبيهاً بالمعجزة[3].

(1) د.بدوي، موسوعة، ص359.
(2) يوهان فوك، تاريخ الاستشراق، مذكور، ص120، د.بدوي، موسوعة: 300.
(3) يوهان، نفسه، 113.

إن النظرة الرومانتيكية (الاكزوتية ـ حسب وصف رودونسون ـ المتمثلة في تصوّر الشرق تصوّراً سحرياً)[1]، تلك التي كانت تخلب ألباب كتّاب الغرب، لما في هذه البقعة من العالم من فتنة وروعة، دفع غربيين إلى البحث أو التنقيب عن آثار وثقافات (مطمورة) في تلك المجتمعات الموغلة في القدم. إن تلك النظرة والبحث أوقع المؤرّخ الألماني الشهير (هيردر، يوهان جوتفريد ـ J. G. Herder ـ 1744 ـ 1803) في حبّ الآداب الشرقية. كما وضع شاعر ألمانيا الكبير (غوته ـ غوتيه ـ Goethe ـ 1749 ـ 1832) قصيدته في تمجيد نبي المسلمين، لاسيما في قصيده الرائع حسب وصف رودونسون ـ (نشيد محمد Mahomet's Gesang) سنة 1774[2]، وقبله بثلاث عقود كتب ڤولتير بودّ عن النبي ﷺ وعن العقيدة الإسلامية.

يقول فردريك شليغل ـ F. Schlegel، عام 1800 (في الشرق يجب أن نبحث عن الرومانسية الأسمى) وهذه الروحية، والأبحاث التي كُتبت تحت أجوائها أفضت إلى ظهور أدب الرحلات، أو ما دوّنه كتّاب الغرب عن بلدان الشرق وعن سحرها، فهذا (لوقا) الذي زار مصر وكتب عن معالمها العريقة، وتوافد على البلدان، خاصة على لبنان كل من: (لاكوبان، دي روزال، درفو، دي نوانتيل) وإثر زيارته المفعمة بالخيال عاد (برنار روجيه) وهو يحمل فسيلة من أرز لبنان ـ معْلَم هذا البلد الجميل ـ وغَرسها في حديقة النبات في باريس، ومازالت الشجرة تُسقى وتلقى عناية خاصة بها[3]، وأطلق (فولناي) على كتابه ذكريات رحلته التي استغرقت (ثلاثة أعوام في مصر وبرّ الشام) ـ 1783. ورحل (شاتوبريان) إلى القدس وخلّدها في كتابه (عبقرية المسيحية) عام 1808[4]، ثمّ (لامارتين).

كل هذا يعني أنّ مفكّري الغرب صاروا يخطّون أشواطاً شجاعة للتخلّي

(1) مكسيم رودنسون، جاذبية، مذكور، ص49.
(2) ص.ن.
(3) نجيب العقيقي، مذكور: 1/ 14.
(4) ص.ن.

عن روح التعصّب لدى تناولهم قضايا وتراث الإسلام، وانعكس ذلك على تطوّر المفاهيم والنظرات. فهذا هو المؤرخ البريطاني الكبير (إدوارد جيبون ـ Adward Gibbon ـ 1737 ـ 1784) في كتابه (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها ـ Dicline and fall of the Roman Empire)[1] يقترب من حافّة الشكّ في الفصل الخامس منه الذي كرّسه للحديث عن النبي محمد ﷺ وظهور الإسلام. حين ضَمّنَه معلومات منصفة، واعتمد فيها على مطالعاته الواسعة لمؤلفات كتّاب أوروبيين. كما اعتمد على كتب رحّالة عديدين فصاغ حول النبي رأياً إيجابياً، وكتب يقول إن ذكاءه تشكّل لدى اعتزاله في غار حراء، لأنّ العزلة طريق يفضي إلى العبقرية، وجاءته آيات القرآن الأولى في تلك العزلة. وعبّرت الآيات في سور عديدة على فكرة تلخّصت في أن الله «كائن خالد وغير محدود، ليس له شكل أو مكان، لا شبيه له، حاضر في الأعماق البشرية، موجود بفضل طبيعته الذاتية، ومنه يصدر كل كمال أخلاقي وفكري» كما تؤكد الآيات على وحدة الله. ويضيف جيبون: لعلّ هذه عقيدة سامية جداً بالنسبة إلى إدراكنا الحالي.

كما ظهرت وجهة نظر جديدة لدى الأوروبيين طالت معتقدات وحضارات ومؤسسات عديدة، خارج حدود قارتهم، وباتت هدف مفكر ألماني ينتمي إلى تلك الفترة، هو هيردر المذكور[2]، الذي صار ينظر إلى الأديان والثقافات والمجتمعات المختلفة، ويضعها جميعاً ضمن إطار ونظرة عامة لتاريخ البشرية، ويقول في كتابه (أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية) عن العقيدة

(1) ترجمه إلى العربية د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1997.

(2) عن أفكار المؤرّخ وفيلسوف التاريخ، انظر:
1 ـ كولنجوود. فكرة التاريخ.
2 ـ ويدجري، المذاهب الكبرى في التاريخ.
3 ـ بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية.
4 ـ د. عبد الجليل الطاهر، مسيرة المجتمع.
5 ـ د. هاشم يحيى الملاح، المفصل في تاريخ فلسفة التاريخ.

الإسلامية إنها تعبير عن الروح العربية، وإن الرجال الذين أقاموها كانوا رومانسيين(!) في حالة تأمل، بسبب طبيعة أرضهم الصحراوية في شبه جزيرتهم. وكان هذا المؤرخ يرى أن النبي قد رسخ في الحياة قيم الشجاعة والأمانة، فانتشل الناس من عبادة قوى الطبيعة، وجعلهم يعبدون الإله الواحد. كما انتشلهم من حالة الهمجية إلى درجة من الحضارة. ويرى هيردر أن فضائل الصحراء حين ضعفت فيهم، توقفت عن النمو، ولكنها تركت وراءها اللغة العربية، وهي أشرف إرث تركوه، إلّا أنّ هذه اللغة لم تكن إرث العرب وحدهم، بل هي رابط للتفاعل بين الشعور التي انضوت تحت العقيدة الإسلامية.

لقد انجذب هذا المؤرخ إلى الإسلام، وأشاد بالمسلمين، وكانوا في نظره (معلمي أوروبا)[1] وهو الذي أثر على شاعر الألمان الأكبر وفيلسوفهم المذكور (يوهان فولفجانج غوتيه ـ J. W. Goethe ـ 1749 ـ 1832) وقد كانت علاقة هذا الشاعر الفيلسوف بالإسلام وبنبيّه ظاهرة مدعاة للاهتمام في حياته، وأن معرفته بالقرآن كانت أوثق من معرفته بأي كتاب من كتب الديانات الأخرى، بعد كتاب العهد الجديد (الإنجيل) وقد نظم شعراً في شبابه أشاد فيه بالنبي ﷺ. وحينما بلغ السبعين أعلن أنه يعتزم أن يحتفل في خشوع بتلك الليلة التي أُنزل فيها القرآن على النبي. وحتى في شبابه، حين كان في الثالثة والعشرين ألّف أغنية مَجّدَ فيها الرسول وصوّره في صورة نهر رائع متدفق. وبين السنتين حياة طويلة خصبة أظهر فيها الشاعر احترامه وتقديره للإسلام بمختلف الطرق، في كتاب يعدُّ إلى جانب كتابه الشهير (فاوست) من أعذب وأنقى أعماله، وهو كتاب (الديوان الشرقي)[2] وفي

(1) مكسيم رودنسون، مذكور، ص69.

(2) غوته، يوهان فولفغانغ، النور والفراشة، رؤية غوته للإسلام وللأدبين العربي والفارسي، مع النص الكامل للديوان الشرقي، ترجمة وشروح د. عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا ـ بغداد 2006، موضوع (غوته والإسلام) ص89 ـ 98.
وانظر: كاترينا موزن، جوته والعالم العربي، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة الكويت، 1995، ص177.
ود. محمد عمر علي الفرّا، مذكور، ص64.

إعلانه بصدور كتابه هذا كتب يقول إنه لا يكره أن يُقال عنه إنه مسلم[1]. وكان الشاعر الكبير قد قرأ ترجمة للقرآن، فانجذب إليه، وقويت علاقته به، ولاسيما بعد أن اكتشف وجود تشابه بينه وبين بعض أفكاره، ممّا جعله يتعاطف معه[2].

وفي فرنسا استمر إعمال العقل لدى دراستهم تراث الشرق، وتمّ تعيين عدد من المترجمين من اللغات الشرقية إلى الفرنسية. كما شهدت هذه الفترة عصراً ذهبياً لتنشيط الدراسات الجادة، قامت بها آكاديميات الكتابة والآداب والنقوش، ومن ثم تحوّل مترجمون عديدون إلى باحثين في تراث الشرق، أو إلى مستشرقين[3].

لقد تواصل اهتمام الغرب بالقوة العثمانية، وخطورتها بالنسبة لهم، فحاولوا جهدهم للوقوف بوجهها، ثم التصدّي لها. وربما كانت سنة 1770 بمثابة تاريخ جديد للعلاقة بين الطرفين، وبات مصير الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف في خطر، ثم صارت طبيعة نظامها - السياسي والاقتصادي والعسكري - موضوع تساؤل: هل يمكن إضعاف هذه القوة وتحويلها إلى استبدادية إصلاحية على حد وصف هـ. لورنس، بقبول مساعدة الدول الأوروبية، عندها يتكفّل العثمانيون بإجراء إصلاحات وتحويل مجتمعهم إلى النموذج الأوروبي أو القريب منه والسماح بتدخل عسكري أوروبي بإطلاق العنان لحركة تحرّر قوية للشعوب الخاضعة لحكمهم. هنا يكمن الخلط بين الدراسات العلمية في المجال الاستشراقي، وبين التفكير في المصالح السياسية والعسكرية، ومن ثم الاقتصادية. وهكذا وللمرة الأولى يستعمل (رأس المال المعرفي)

(1) كاترينا موزن، ص.ن.
د. محمد عمر علي الفرّا، ص65.
(2) كاترينا، ص.ن. الفرّا، ص64.
(3) هنري لورنس، مقاله في كتاب: تأمّلات في الشرق، تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، موضوع: ولادة الاستشراق الفرنسي في القرن السابع عشر، دار قدمُس للنشر والتوزيع، بيروت، 2006، ص77.

الذي جمعه الاستشراق في منظور سياسي مباشر متصل بالعلاقات مع العالم الإسلامي[1].

وكان الرحّالة المفكرون من ذوي التكوين الفلسفي، مثل (فولناي Volney) والشاب - يومئذ - سليفستر دي ساسي Silvester de Sacy، المذكور، أهم من اشترك في سجال (سياسي)، كما استخدمت أفكارهم بشكل غير مباشر، من لدن رجال السياسة. كما تبدّت أفكار ترفض كل ذكر إيجابي للدين في تطور البشرية، على عكس ما ساد في المراحل السابقة من تعصب وظلامية دينية، وما أدّى ذلك إلى تخلّف العلوم والأفكار والفنون.. بل إن التقدّم الذي حصل كان على الرغم من الدين، وليس بفضله[2].

ومع مطلع القرن التاسع عشر صار بوسع الأوروبيين، الذين اطّلعوا على الإسلام، أن تتجسّد لديهم نظرة - من جملة ما تراه - أن الإسلام خصم ومنافس للمسيحية، أو كشعور مغاير للمسيحية في بعض جوانبه، وكنهج عقلي لإدراك طبيعة الله والعالم. وكان السبب الأساس لهذا النهج العقلي هو القطيعة التي حصلت في أوروبا مع اللاهوت والكنيسة، والجو المتفتح الذي ساد الغرب، ولاسيما في فرنسا وإنكلترا وبروسيا «ألمانيا فيما بعد» وخلق لدى المفكّرين المزيد من التحرّر من تأثير التعليم العتيق، ومن تأثيرات الماضي، بسبب إرهاصات عصر التنوير والثورة الفرنسية. فالتجدّد الفكري والنظر إلى الإسلام بروح بعيدة عن الكراهية والخيفة منه اتّخذ أشكالاً عديدة، اتّسَمَ بعضها بترديد ما ورد في هذا الدين من قيم. فقد ظهرت دراسات وآراء (ف. د. موريس - F. D. Maurice) أستاذ الأدب والتاريخ في كلية الملك (King's College)، وأحد كبار رجال اللاهوت الإنكليكان، التي أثارت جدلاً ودهشة واعتراضاً واسعاً في زمانه وبعد وفاته، ولاسيما آراؤه الخاصة بالديانات المختلفة التي عرضها في كتابه:

(1) المصدر نفسه، ص79.
(2) المصدر نفسه، ص81.

(ديانات العالم وعلاقاتها بالمسيحية The Religion of the World and then Relations With Christianity).

وفي محاضرة تصدّى للمشكلات المطروحة في زمانه، طرح سؤالاً: ما هي المسيحية؟ وهل لها مكانة خاصة تميّزها عن الديانات الأخرى؟ أو لها مصداقية لا تتوفّر في الديانات الأخرى؟ كما أنّ هذا الرجل أعلن أنه يرى وجود تحوّل في مشاعر الناس تجاه المعتقدات الدينية. كما أنه أثار سؤالاً خطيراً مفاده: أليس من الممكن أنّ عهداً أفضل بات يحلّ محلّ الديانات، وصار بوسع الإنسان أن يستغني عنها، بعد أن أدّت الديانات دورها وواجبها، بما فيه من خير نسبي.

هذا الرأي شبيه بالتساؤل الذي أبداه (آرنولد توينبي) في بداية النصف الثاني من القرن العشرين حول دور الديانات (العالمية) الواضح بالنسبة لحضارات الماضي فماذا، وكيف سيكون دورها في الحضارات المعاصرة، أو التالية، حيث لا مجال لظهور أديان جديدة؟ فأجاب بنفسه: إن الصراع في الماضي كان قائماً بين الدين والفلسفة، وإن حاول بعض الفلاسفة والمفكرين - وليس رجال الدين - التوفيق بينهما (كمحاولات الغزالي وابن رشد، الفاشلة، في التراث الفكري الإسلامي) أمّا الصراع في العصر الحديث فهو بين الدّين والعلم، ولا يعني هذا ضرورة القيام بمحاولة للتوفيق بينهما، وإنما المطلوب هو أن يسلّم الدّين للعلم في المجالات التي هي من اختصاص هذا الأخير. على أن هذا لا يعني - كذلك - إمكان الاستغناء عن الدّين بالعلم، حسب رأي توينبي[1].

لقد كان (موريس) ينظر إلى الديانات كلّها على ضوء هذه النظرة. وعندما وصل في دراسته إلى الإسلام حاول أن يدحض التفسيرات التي رآها

(1) د.أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي - ليبيا - 1989، ص278، وكتب آرنولد توينبي هذا في كتابه (مختصر دراسة للتاريخ تحت عنوان: بشائر مستقبل الأديان، ترجمة د.فؤاد محمد شبل، طبعة الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1960 - 1965، ج3، ص191.

غير منصفة أو ناقصة لفهم نجاح الإسلام. فأعلن أن هذا النجاح لم يتمّ بسبب قوة الجيوش الإسلامية لوحدها. وإذا افترضنا أن النجاح كان مرهوناً بهذه النتيجة، فمن أين جاءتهم تلك القوّة؟ إذا لم تكن قد جاءت من صلابة إيمان المسلمين أو طبيعة هذا الإيمان، ولم يكن ذلك النجاح متأتّياً من سذاجة البشر. لأن هذا لا يفسّر: لماذا بقي الإسلام مستمرّاً ومزدهراً؟ كما لا يعقل أن نقول بأنّ كِتاب المسلمين - القرآن - قد أُخذ بكامله من العهدين القديم والجديد (التوراة والإنجيل). فلا بدّ - كما يرى موريس - أنّ محمداً ﷺ قد استلهمهما، لكن لا نرى أنهما قد استحوذا عليه. ويرى أنّ شخصية النبي، وقوة إيمانه الراسخ لا تستطيع لوحدها أن تكون السبب في ذلك النجاح الصاعق. كما يجب أن نسأل: لماذا كان لهذه الشخصية مثل تلك الجاذبية، والأثر العظيم المستمرّ - حسب وصفه - على البشرية، أي على أتباعه؟ وهذا هو السؤال الأصعب. فهل ثم تفسير آخر؟ هل يمكن أن ينظر إلى ذلك النجاح المحقّق، كما لو كان حكمُ الله على الشعوب الخاطئة، على المسيحيين في الشرق الذين فقدوا الفضائل المسيحية «الروحية» وانكبّوا على عبادة الصور «الأيقونات» واستغرقوا في الاحتفالات الكنسية[1]، وشغلتهم النظريات الفلسفية، ذات الطابع السوفسطائي «اللّامجدي».

يمكن اعتبار طروحات موريس صدى لكتاب صدر عام (1829) لمؤلّفه (شارل فورستر - C. Forster) تحت عنوان (الإسلام مكشوفاً - Mahometanism Unveiled)[2] ويتّسم هذا الكتاب بطرافة بعض ما فيه منها: إن رسالة محمد ﷺ لها هدف متعلّق بالعناية الإلهية، فالإسلام بمحاربته لعبادة الأوثان وهرطقات اليهود والمسيحيين، باستطاعته أن يوجّه الأمور بطريقة غير مباشرة نحو المسيحية(!)، ولهذا (كان الإسلام ضرورياً جداً من

(1) لطفي حدّاد.الإسلام بعيون مسيحية، مذكور، ص195 - 196، وهذه العبارة نقلها حدّاد من د.ألبرت حوراني، وينسب الرواية إلى اللاهوتي الإنكليزي (فابوريس).

(2) د.ألبرت حوراني، مذكور، ص31.

أجل استعادة الإيمان وبلوغ أقصى الكمال). وهذا يعني أنّ (موريس) هذا اعتقد أنّ نظرية (فورستر) فيها بعض الحقيقة، فقد أعاد الإسلام إلى عالم «الشعور بإرادة الألوهية الفائقة القدرة التي يجب أن تخضع لها إرادات البشر»[1].

لقد التفت المعنيّون بالدراسات الاستشراقية إلى تنظيم أعمالهم بثلاثة أساليب أو توجّهات:

1 ـ تأسيس مدارس لتعليم اللغات الشرقية.

2 ـ تأسيس جمعيات لتنظيم أعمالهم وإنجاز دراساتهم ومن ثمّ عقد مؤتمراتهم بدءاً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر، فعقد أول مؤتمر لهم في باريس عام 1873.

3 ـ إصدار مجلات ودوريات لنشر أعمالهم وطروحاتهم.

وكانت مدرسة اللغات الشرقية قد تأسّست عام 1795، ويرجع الفضل في تأسيسها إلى العلامة المذكور (سلفستر دي ساسي)، فصارت باريس بذلك مركزاً لدراسة تلك اللغات، كما صارت نموذجاً لمؤسسة استشراق عالمية وعلمانية[2].

كما تأسست في تلك الفترة جمعيات تعنى بنشر تراث الشرق، وتصدر منها مجلاتها، وأول مجلة استشراقية مختصّة صدرت هي (كنوز الشرق Fundgruben des Orients) وقد صدرت في فيينا (النمسا) بين عامي (1809 ـ 1818) على يد (جوزيف فون هامر بورغشتال ـ Josef Von Hammer ـ Purgstall ـ 1774 ـ 1856) في ستّة مجلدات، وجعل شعارها الآية القرآنية: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾[3] وخصّصها لنشر ما يصدر عن الشرق من دراسات، وكان للأدب الفارسي حصّة الأسد فيما نشرته مجلة (كنوز

---

(1) المصدر نفسه، ص31 ـ 32.

(2) مكسيم، جاذبية، ص51.

(3) سورة البقرة، آية 142.

الشرق)، وربما كان فون هامر، بما نشره من أبحاث وما ألّفه، خير وسيط ظهر حتى الآن بين الشرق الإسلامي وأوروبا، وهو الذي وجّه الشاعر الألماني الرومنتيكي (روكرت) للاهتمام بالشعر في الأدبين العربي والفارسي[1]، وقد اعترف بفضله الشاعر الكبير غيته (غوته ـ Goethe) في الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، وأقرّ له بالعرفان الجزيل عليه في اطّلاعه على روائع الأدب الفارسي خصوصاً[2].

كما أن أوّل جمعية استشراقية تأسست في أوروبا لدراسة الشرق هي (الجمعية البتافية للفنون والعلوم) في هولندا عام 1778، ثم (جمعية البنغال الآسيوية الملكية) التي أسّسها البريطانيون في كلكتا بالهند عام 1784. وأول جمعية تأسّست في باريس 1821 هي الجمعية الآسيوية Asiatique Society، وأصدرت مجلة دورية خاصة بها هي (Journal Asiatique) وقد عقدت هذه الجمعية أول جلسة عمومية لها عام 1822، في السنة التي قدّم فيها شامبليون اكتشافه المدوي للكتابة الهيروغليفية (المصر القديمة)، وتولّى رئاسة الجمعية كبار مستشرقي فرنسا، أوّلهم سلفستر دي ساسي بين 22 ـ 1829، وقد تولّاها بدءاً من 1969 المستشرق المعاصر (رينيه لابات ـ Rene Labat)[3]. ثم ظهرت (الجمعية الآسيوية لبريطانيا وإيرلندا) سنة 1823، وأصدرت دوريتها، وفي 1842 تأسست (الجمعية الشرقية الألمانية ـ German Oriental Society) وصدرت حوليات هذه الجمعية في لايبزك عام 1847، وسرعان ما صارت أهم وأغنى مجلات المستشرقين حتى اليوم. وقد صدر لها فهرس خاص من العدد (1) إلى (100) عام 1955، ولما كانت معاهد وكراسي تدريس العربية والإسلام قد انتشرت في أنحاء من ألمانيا، فقد قرر (مارتن هارتمان Martin Hartmann ـ 1851 ـ 1918)

---

(1) د.بدوي، موسوعة، ص615.

(2) المصدر نفسه، ص614.

وانظر يوهان فولفغانغ غوته، النور والفراشة، مذكور، ص102، وص479، 480.

(3) د.بدوي، موسوعة، ص188.

أن توجه عناية خاصة للعالم الإسلامي الحديث، وعدم الاكتفاء بتدريس التاريخ الإسلامي (الوسيط) واللغة العربية. ولهذا أسّس مع آخرين عام 1921 (الجمعية الألمانية لمعرفة الإسلام الحديث)، وأصدر لها مجلة خاصة هي «عالم الإسلام» مهمّتها الأساسية دراسة المشاكل في هذا العالم في القرن العشرين[1]. كما صدرت مجلة (الجمعية الآسيوية) التي تأسست في البنغال منذ وقت مبكر (1784).

وفي إيطاليا ظهرت (الجمعية الإيطالية للدراسات الشرقية) التي تحوّلت إلى مجمع شرقي (1872) وله حوليته (1873) ونَشْرته (1876 ـ 1888)، و(الجمعية الآسيوية الإيطالية) تأسّست في فلورنسا (1887) ثم انتقلت إلى روما، ولديها مكتبة شرقية غنيّة. ثم توالى صدور مجلات أخرى، ففي باريس صدرت (1895) مجلة (الإسلام) أعقبتها عام (1908) مجلة (العالم الإسلامي) التي صدرت عن البعثة العلمية الفرنسية في المغرب إثر احتلال فرنسا لهذه البلاد مباشرة، ثم تحوّلت إلى مجلة الدراسات الإسلامية. وفي عام 1910 صدرت مجلة (عالم الإسلام) في بطرسبورغ بروسيا عام 1912، إلا أنها لم تعمّر طويلاً، ومجلات أخرى.

والواقع أن من الصعب حصر الجمعيات الخاصة بالدراسات الاستشراقية كلّها، وكذلك حصر إصداراتها من الدوريات، خاصة إذا علمنا أنّ بعضاً من هذه المؤسسات والمجلات لم تر النور إلّا لفترة وجيزة[2].

لقد شهد الاستشراق في تلك الفترة تطوراً كبيراً مع توسيع الهيمنة الأوروبية على العالم، واكتشاف بؤر الحضارات الشرقية القديمة، كما أن القائمين على احتلال أراضي الآخرين «المستعمرون» استفادوا من دراسات المستشرقين والمترجمين، فكانت ترجمة (مقدمة ابن خلدون) ـ على سبيل

(1) نجيب العقيقي، مذكور، 1/ 356.
(2) للمزيد عن المجلات التي أصدرتها الجمعيات والدوائر المعنية، انظر نجيب العقيقي، مذكور، 1/ 160 ـ 164، كذلك في الجزء الثاني: ص461 ـ 462، 625، 688، 819، 836، والثالث: 888، 903، 929، 991، 1147.

المثال ـ قد تمّت لمصلحة المحتلّ الفرنسي، لكي تسهّل عليه إدارة شؤون الجزائر المحتلّة، وتونس بعدها، على نحو أفضل[1]. كما استعان الأوروبيون ـ ولاسيما الفرنسيون ـ على خطابات مواطنهم المعروف (إرنست رينان ـ Ernest Renan) الخاصة بـ«واجبات العرق الأسمى «الآري» تجاه العروق الدنيا أي «السامية»[2] كما يظنون، أو كما أرادوا أن يكون.

اتّسعت مع بداية القرن التاسع عشر وجهات النظر التي تتحدّث عن مناقب النبي ﷺ وعن الفكرة التي تعلن أن الإسلام هو تعبير أصيل عن الحاجة البشريّة للاعتقاد بالخالق، وهذه الفكرة عبّر عنها (توماس كارليل ـ Thomas Carlyle ـ 1795 ـ 1881) في كتابه (في الأبطال وعبادة البطل والبطولي في التاريخ ـ On Heroes, Hero - Worship and the Heroic in History) في محاضرة عنوانها «البطل في صورة نبي ـ The Hero a Prophet»، نشرها سنة 1841، أشاد فيها بنبوّة محمد ﷺ وفقاً لتعريفه للنبوّة لأن هذا الرجل روح عظيمة، وأحد الذين لا يمكنهم إلّا أن يكونوا جدّيين» ثم يقول: بطريقة ما كان النبي يتلقّى وحياً مثل الضوء، وجاء لينير الظلام في روح قومه الجامحة. كان مشوشاً وذا عظمة برّاقة كتلك التي للحياة والسماء.. سمّاها وحياً، وسُمّي الملاك جبرائيل، فهو رسول مبعوث من الأبدية المجهولة برسالة إلينا[3].

إن هذه الكتابات توضّح ما آلت إليه النظرة الغربية إلى الإسلام في هذا القرن، القرن المفعم بقيام المستشرقين ورجال الفكر باستخدام المخطوطات والمعلومات التي حصل عليها الرحّالة والتجّار في الشرق ووضعوها في خدمة المساعي العلمية، ومن ثم في خدمة أهداف بلدانهم. وبدأت تظهر دراسات جادة. إذ أدرك رجال الغرب أنّ الدراسات

(1) هنري لورنس، تأمّلات، مذكور، ص85.
(2) م.ن، ص83.
(3) توماس كارليل، كتابه المذكور، ترجمة محمد السباعي، دار الكاتب العربي، بيروت (د.ت)، ص60.

الاستشراقية كلما كانت جادة، غير مغرضة، كلما صارت أكثر نفعاً، ولهذا قرّرت دول الغرب رصد مبالغ طائلة للصرف على الجامعات التي فيها أقسام للدراسات الشرقية، وكذلك الصرف على مراكز البحوث والجمعيات المعنية والمجلات ذات الاختصاص وعلى عقد مؤتمرات للتباحث في شؤون الاستشراق. ففي باريس بلغ عدد الدارسين للغة العربية (الفصحى والعامية المحلية) أربعة وتسعين دارساً، بينهم ستة عشر يدرسون العربية الفصحى، ومثل هذا العدد يدرسون الفارسية ومثلهم اللغة التركية. وكان هناك طلابٌ آخرون يحضرون صفوفاً في مدرسة العلوم السياسية الحرة. أما في المملكة المتحدة فكان الاهتمام باللغات المذكورة ضعيفاً[1].

كما أن هذا القرن شهد قيام عدد من الأوروبيين برحلات إلى الشرق، استمراراً لرحلات القرن المنصرم. ففيه يقوم (شاتوبريان ـ Chateubriand ـ 1768 ـ 1848) برحلته، ويسجّل مشاهداته في كتاب له (الطريق من باريس إلى القدس) وفيه تفاصيل رحلته التي قام بها بين عامي 1805 ـ 1806. إلّا أنّ كتاباته تتّسم بطابع التجريح والطعن في نبوّة محمد ﷺ وفي القرآن، وكذلك في تاريخ وعقول المسلمين. فقد سمّى القرآن (كتاب محمد)، وأنه لم يحتو على أي تفكير حضاري، أو تعليم يسمو بشخصية الإنسان وأنّ العربي كان إنساناً متحضّراً قبل الإسلام(!) ثم سقط في حبائل الوحشية، وصارت حياتهم وديانتهم ومسالكهم من الانحطاط والبربرية والضدّية للحضارة بحيث إنّها استحقّت الغزو. ولم تكن الحروب الصليبية عدواناً أو غزواً. وإنها لم تشنّ لأسباب دينية بحتة، أو لإنقاذ كنيسة القيامة، فحسب، بل دارت لمعرفة من سينتصر في النهاية.. وإنّ المسلمين أعداء الحضارة، فهم يمتشقون السيف بشكل دائم ومخيف، ويحبذّون الجهل على العلم، ويميلون إلى الطغيان في الحكم[2]. هذه الصفات تلتصق بأخلاقية الشعوب التي انضوت تحت الإسلام.. الشعوب التي صارت تنتمي إلى السيف، بكل

(1) للمزيد انظر د.ألبرت حوراني، مذكور، ص82.

(2) د.إدوارد سعيد، الاستشراق، مذكور، ص186.

بنيتها التاريخية، وكان تصديق هذا التاريخ البربري، ينفي الحضارة، ويبرّر الحركة الصليبية الضخمة[1].

ليس ثَمّ موقف منافٍ للتاريخ وللحقيقة، ولا هناك إعادة لتلك الحدّة لأهواء العصور الوسطى[2]، وكانت هذه النظرة انعكاساً للتهديدات العثمانية.

على عكس شاتوبريان، قام الكاتب الرومانسي المعروف (لامارتين، الفونس دي ـ Lamartine ـ 1790 ـ 1869) برحلته ودوّن مشاهداته وانطباعاته في كتاباته (الرحلة إلى الشرق) واستطاع أن يقدّم ما شاهده برؤية مختلفة، وبتعاطف مع طبائع المسلمين، سواء سكنة الخيام، أو الأشراف النبلاء، والمتعقّلون، الجدّيون، المسلمون المؤمنون، أو المتشدّقون بالإسلام، الكاذبون[3].

يقول لامارتين: لقد كان الإسلام في بداية اندفاعه ديناً متطوّراً أكثر من المسيحية... وهو أكثر تجريداً وعقلانية. لكنه (أي لامارتين) كان يخاف من الإسلام، ولم يكن مستعداً لاعتناقه. ففي ردّه على أحد الكتّاب الفرنسيين (فيني) الذي يعتبر الإسلام «مسيحية فاسدة» قال لامارتين: بل إن الإسلام

(1) تلك الحروب التي تذرّعت بأهداف دينية، والتي فشلت في تحقيق أي هدف منها في النتيجة، رغم جهود البابوية وملوك وأمراء وقادة جيوش أوروبا، وجهود المدن الإيطالية، فعادوا وهم يجرّون أذيال الخيبة، وعادت الأماكن المسيحية المقدسة إلى أيدي المسلمين، مرة أخرى، انظر:

1 ـ د.محمد صالح المنصور، أثر العامل الديني في توجيه الحركة الصليبية، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ـ ليبيا، 1996.

2 ـ ستيفن رنسيمان. تاريخ الحروب الصليبية. ترجمة د.السيد الباز العريني. دار الثقافة ـ بيروت. 1967.

3 ـ د.جوزيف نسيم يوسف. العدوان الصليبي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. 1981.

4 ـ كارين أرمسترونغ، الحرب المقدسة وأثرها على العالم اليوم، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

(2) د.هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، مذكور، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(مسيحية مطهّرة) وأضاف: إلّا أنّ القدرية (يقصد الاعتقاد أن أفعال الإنسان مقدّرة من الله منذ الأزل)[1]. تتصل بكل طاقة وتمثّل كل إرادة في الإنسان. ويضيف لامارتين: لكن يبدو ظاهراً أن الإسلام في حالة انحطاط تام[2].

الرجل لم يستطع أن يفكّ نفسه من أسر الآراء المبثوثة في عموم الأوساط الفكرية في فرنسا أو أوروبا، أو من ذهنية أبناء دينه، فجسّد هو الآخر أطماعهم ونواياهم، وهو يقول: «في حالة سقوط الإمبراطورية العثمانية، نتيجة لثورة ضدّها، أو لتفكّك مستمرّ في نظامها وبنيانها، فإنّ كلا من القوى الأوروبية تأخذ جزءاً من الإمبراطورية، كمحمية لها، بموجب قرارات المؤتمر الذي سيُعقد حول تقسيم ميراث هذه الإمبراطورية العجوز، (هذا ما حصل فعلاً) ويتعيّن أن تمنح هذه المحميات إلى الدول الأوروبية وفق عوامل الجوار، وحماية الحدود والحقوق، والتقارب في (أو انتماء المحمية إلى) ديانة تلك الدولة (الحامية الأوروبية) ومصالحها وعادات أهلها. وهذا النمط من السيادة يعتبرها لامارتين حقاً أوروبياً عادلاً، يتمثّل أساساً في حقّ احتلال أرض أو جزء من سواحل الدولة العثمانية، لتأسيس مدن حرّة، ومكاتب تجارية تديرها جاليات أوروبية. وفي الوقت نفسه تمارس الدول الأوروبية على تلكم المحميات وصاياها، لتضمن لها بقاءها[3]. كما قال: إن القوميات - يقصد المنضوية تحت حكم الدولة العثمانية - تميل لأن تحلّ القومية محل الروابط الدينية، لكنها - أي القوميات - محكومة بضعف كبير، لأن ما من شيء يمكن أن يُعادل ذلك الرباط الحميم للمجتمع، أي رباط الدين. لكن الرجل كان لديه حدس إحلال المثال القومي محل المثل الأيديولوجية - الثقافية[4] (الدينية).

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) ص.ن.

(3) ماجدة الزين، مذكور، نقلاً عن:

Voyage en Orient Alphones de Lamartine. P. 151

(4) د.هشام، ص41.

هذا ولم يكد المستشرق الفرنسي (إرنست رينان Ernest Renan - 1823 - 1892) يبلغ الخامسة والعشرين من عمره حين توفي شاتوبريان «ت 1848». رحل رينان إلى لبنان، وأقام فيها أكثر من عامين، ثم تجوّل في فلسطين ومصر. لم يحاول تعلّم العربية خلال رحلاته، إذ كان مشغولاً بحياة اليسوع، إضافة إلى ولعه بالآثار الإغريقية في مدن لبنان، وكان اهتمامه بهذه المواضيع قد أبعده عن الاهتمام بشؤون الثقافة الإسلامية، ثم التفت إلى هذه الثقافة في وقت لاحق، وأهم ما تركه من آثار حولها كتابه (ابن رشد والرشدية)، وقد اعتمد في دراسته هذه، التي نال عنها درجة الدكتوراه من السوربون، على الترجمات اللاتينية لكتب هذا الفيلسوف الشهير، وكذلك اعتمد على دراسات كُتبت باللغات الأوروبية الحديثة، ولم يرجع إلى أي كتاب عربي[1]. وذكر في دراسته هذه عناوين ثمانية وسبعين كتاباً، وأعلن أنّه لولا ابن رشد لما فهمتُ فلسفة أرسطو. ولرينان كتاب (تاريخ اللغات السامية) تناول فيه علاقة النحو العربي بمنطق أرسطو، وله (تاريخ الأديان) و(حياة يسوع) و(تاريخ فينيقيا) و(كتاب الرُّسل) و(تقدّم الآداب الشرقية) و(القديس بولص) وترجم (نشيد الإنشاد) إلى الفرنسية.

هذا ورغم شحّة بضاعته في اللغة العربية، فإنه اهتمّ بالتراث العربي والموضوعات الإسلامية، معتمداً على ما كان يصدر ويُطبع من كتب ودراسات في هذا الميدان، ومنها مقالاته عن مقامات الحريري، وإسبانيا الإسلامية، وابن بطوطة، وعن مروج الذهب للمسعودي، وله مقال عن الشاهنامه للفردوسي، وكل هذه المقالات والدراسات أظهرت مدى اطّلاعه على الثقافة العربية المترجمة إلى اللغات الأوروبية، وعلى عُمق في الفهم وسلامة الحكم[2].

لقد أثارت طروحات رينان بعض كُتّاب الشرق الإسلامي، المعنيين بالدراسات الاستشراقية، كونه انتقد جوانب من الفكر والمجتمع لدى

(1) د.بدوي، موسوعة، ص312.

(2) المصدر نفسه، ص313.

المسلمين، بقوله ـ على سبيل المثال ـ إن كل دين موحى به منقاد إلى إبداء العداء للعلم الوضعي، وإن المسيحية صنعت صنْعَ الإسلام، وهذا أمر لا شك فيه. وإن غاليليو لم تعاملهُ البابوية معاملة أفضل من المعاملة التي عامل الإسلام (الصحيح: الحكّام المسلمون ـ م) بها ابن رشد. وأضاف رينان: إنّ العقل الإنساني يجب أن يتخلّص من كل عقيدة قائمة على الخوارق، إن شاء تشييد العلم. ولا يستوجب هذا هدماً عنيفاً، ولا قطيعة مفاجئة. ولا يقتضي الأمر من المسيحي أن يتخلّى عن مسيحيته، كما لا يقتضي من المسلم أن يتخلّى عن إسلامه. وإنما المطلوب من المستنيرين من المسيحيين والمسلمين هو أن يصلوا إلى هذه الحالة من الاستواء المتسامح التي فيها تصبح العقائد الدينية غير مؤذية، لأنفسهم ولغيرهم.

والواقع أن رينان كثيراً ما نعى على الكنيسة الكاثوليكية اضطهادها للعلماء، وسعيها لوقف التقدم وخنق حريّة الفكر. وأعرب عن إدانته لكل دولة يسيطر عليها رجال الكهنوت، أو يكون الحُكم فيها لدين من الأديان. فهدف العالم ينبغي أن يكون تنمية العقل، وأول شرط لهذه التنمية هو حرية العالم، وأسوأ مجتمع في هذا الشأن هو الدولة الثيوكراتية ـ Theocracy، أي حكم الكهنوت (رجال الدين)، مثل الدولة البابوية، ودولة الحكم الإسلامي، حيث يكون الحكم المباشر للعقيدة حكماً مطلقاً ـ أي (الحكم الأوتوكراسي ـ Autocracy) فباسم العقائد تعتقد الدولة أنها ملزمة بأن تفرض باسم الله على الفكر مطالب لا تستطيع الوفاء بها. فالعقائد لا ينبغي أن تكون قيداً يكبّل به الآخرين. وطالما هناك آراء يعتنقها الناس بشكل شبه اجتماعي، فإنّ حرّية البحث والمناقشة تكون غير ممكنة. فيقول: إن ثقلاً هائلاً من الحماقة قد سحق العقل الإنساني، والمغامرة المروّعة التي عاشها الناس في القرون الوسطى في أوروبا، أدّت إلى قطيعة دامت نحو ألف سنة في تاريخ الحضارة، ولم يكن سبب تلك القطيعة ما فعله البرابرة، بقدر ما كان سببه تغلّب الروح الدوغماتيكية ـ Dogmatic (المتشدد في الرأي)، أو الاعتقاد الجازم به، على صواب رأيه بشكل إطلاقي وثوقي، كما ذكرنا).

وهكذا يمكن أن نقول إن موقف رينان كان مناهضاً لأشكال الحكومات الدينية كافّة. فيقول في إحدى مساجلاته الصحافية مع جمال الدين الأفغاني: أعتقد أنّ تجديد (أو إعادة ميلاد) البلاد الإسلامية لن يتمّ بواسطة الإسلام، بل سيتمّ بإضعاف الإسلام(!)، مثلما تمّت الوثبة الكبرى في البلاد المسمّاة بالمسيحية بتدمير الكنيسة الطاغية في العصور الوسطى[1].

* * *

هذا وبين الرحّالة الأوروبيين عدد من المنقّبين عن الآثار، اشتركوا في بعثات قام المنخرطون فيها بمسح آثاري في مواقع عديدة في المنطقة. وكانوا يدوّنون ملاحظاتهم حسب مشاهداتهم. وهذه البعثات كانت ذا طابع رسمي، أي تموّلها جهات حكومية، وقد عثر المنقبون على كنوز شتّى، نجحوا في إيصالها إلى متاحف بلدانهم، بطرق مشروعة أو غير مشروعة «بسرقتها بشتّى الأساليب». ويبدو أن أهل البلاد لم يكونوا مؤهّلين للحفاظ على كنوز أرض بلادهم، بل كان بينهم من هرّب تلك الكنوز ـ ولا يزالون ـ إلى الخارج.

يعلن لويس لورتيه عن تفريط أهل البلاد بما لديهم من كنوز ثمينة، ببيعها وتهريبها، فيورد قصّة عاشها بنفسه، فيقول: خيّمنا في جبيل (بلدة أثرية بلبنان) خارج قلعتها، وعند المساء جاءنا العديد من تجّار العاديات الذين يعثرون على الآثار، وعرضوا علينا أواني من الخزف والحجارة المنقوشة، وغيرها[2]. ويضيف لورتيه في موضع آخر، عن تصرّف مماثل صدر هذه المرة عن أهالي بلدة (قانا) الفينيقية في جنوبي لبنان: لقد جاءنا مَنْ أحضر لنا أكواباً من الزجاج وقوارير جميلة، وجدوها في مدافن المقبرة المجاورة، وعرضوها علينا لنشتريها. ويقول: والذي سرّني في هذه البلدة

(1) المصدر نفسه، ص317.

(2) كتابه: مشاهدات في لبنان، ضمن كتابه: سورية اليوم، ترجمة كرم البستاني، دار المكشوف، بيروت، 1951، ص265.

أنني استطعت أن أشتري، بعد مساومات طويلة، أيقونة فينيقية ثمينة بمبلغ زهيد... وهي مصنوعة من يشب أصفر فيه عروق سوداء، محدّبة قليلاً، ومنقوشة بدقّة، على صفحتها تمثال رجل يكبح جماح تيسين واقفين على قوائمهما الخلفية[1].

أما عن هدايا أعضاء البعثات الآثارية والتاريخية لحكوماتهم، فيعرض لنا لورثيه في سياق حديثه عن تابوت الملك (اشمنغزر) ملك صيدون فيقول: وهناك في قاعدة الصخور الشمالية من المقبرة الفينيقيـة، زرنا صحبة دليلنا القبر المشهور لملك صيدون (اشمنغزر) الذي أهدى تابوته الفخم الدوق (دي لوين) إلى فرنسا، فكان ـ ولا يزال ـ من أثمن محتويات متحف اللوفر[2].

وشبيهاً بهذا الكلام نجده في كتاب (يوميات في لبنان) لـ(إدوارد روبنسون) حين يتحدّث عن صفقة لشراء حجرين أثريين عليهما نقوش إغريقية، ويقول: عند وصولنا إلى دير القلعة، صادف وجود الرئيس العام للأديرة المارونية، فساومه الدكتور (دي فيرست) عضو البعثة، على شراء حجرين عليهما نقوش يونانية، فلم يعترض على بيعهما، وعيّن لهما ثمناً معقولاً، ووعد بتسليمهما قريباً في بيروت.

هكذا توزّعت آثار بلدان بسبب ضعف حكوماتها الناجم عن ضعف الوعي الوطني والوعي السياسي، وعمّرت متاحف الغرب، فتبدّدت كنوز بالغة الأهمية[3]. وإذا كانت هذه الرحلات تهدف خدمة دول القائمين بها،

---

(1) المصدر نفسه، ص261.

(2) المصدر نفسه، ص108.

(3) كتابه: يوميات في لبنان، فصول من كتاب: بحث توراتي عن فلسطين والأقاليم المجاورة، اختارها وترجمها أسد شيخاني، دار المكشوف، بيروت 1949، ج1، ص100.
سمعنا من إذاعة BBC (لندن) في 13/ 8/ 2007، إن الحكومة الليبية نجحت في استعادة تمثال فينوس الشهير الذي كان يعمّر إحدى قاعات المتحف الإيطالي (إيطاليا كانت تحتلّ ليبيا حين تمّ نهب آثار ليبية مهمة من مدنها: قورينو، لبدة الكبرى، صبراته، وغيرها).

أو كان بعضها يتمّ بتكليف رسمي، فإنّ بعضاً من الرحّالة قاموا ـ بدافع شخصي ـ بدراسة أحوال تلك البلدان الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومعرفة حياة سكّانها وطرائق معيشتهم، وألفّوا في هذه الجوانب كتباً عديدة، أفادوا بها، بشكل مباشر أو غير مباشر، حكوماتهم، ومهّدوا الطريق لمزيد من الرحلات، ومزيد من الاطّلاع، وكان ذلك بمثابة البداية لاحتلال تلكم البلدان في وقت لاحق.

قبل نهاية الثلث الأول بدأ الفرنسيون باحتلال الجزائر (1830) أعقبهم الإنكليز باحتلال جنوبي اليمن ـ عدن 1839، فبدأ عهد جديد للاستعمار الأوروبي. وحدثت التحركات الاستعمارية الجديدة بسبب تفوق أوروبا التقني، الاقتصادي، العسكري، السياسي والثقافي بشكل ساحق، بينما صار الشرق يعيش في دياجير التخلف، وتحت النمو ـ حسب توصيف رودنسون ـ وتصبح الدولة العثمانية وإيران بمثابة محميات أوروبية، وتسقط أقاليم آسيا الوسطى تحت السيطرة الروسية بشكل مباشر. في حين أن المغرب وشرقي البحر المتوسط تكون الغلبة فيها لصالح الفرنسيين، بينما تقع مصر ومعها السودان، ثم العراق وفلسطين تحت سيطرة (وبعدها انتداب) بريطانيا، وليبيا تكون من حصة إيطاليا.

وفي العقود التالية، وقبل انصرام القرن المذكور، ظهرت الدعوة إلى قيام حركة الجامعة الإسلامية Pan Islamism، التي صارت بمثابة فزّاعة محدقة بالنسبة للغرب، وخطر يتعيّن الوقوف بوجهه. وبدت كل محاولة لمقاومة السيطرة الأوروبية وكأنها نشاط شيطاني وعمل مشؤوم لمنع التقدم. فكانت أوروبا بدولها وشعوبها تنظر إلى تلك الجامعة وكأنها أيديولوجية عدوانية وخطوة إلى الوراء، ولاسيما على نطاق الصحافة ونظرة الكتّاب والأدباء وحتى كُتب الأطفال. وبالمقابل فإنّ فكرة الجامعة جلبت اهتمام المعنيين بها، في الغرب والشرق، فكتب عنها المستشرق الهولندي (سنوك هورغرونيه ـ هُرجرونيه ـ Snouck Hurgronje ـ 1857 ـ 1939) صاحب التآليف الغزيرة، ولاسيما عن جزر الهند الشرقية (أندونيسيا) التي استعمرتها

بلاده، كما كتب عن أهالي إقليم آجيه ـ Atijeh) وعن بلاد الملايو (ماليزيا). وكذلك (كارل هينرش بَكرْ ـ Karl Heinrich Bekker ـ 1876 ـ 1933) فيلسوف الحضارات المعروف، وغيرهم، ممّن أبدوا آراءهم حول تلك الجامعة، واعتبروها بمثابة ردّ فعل بوجه الغرب، وشوق للعودة إلى الماضي، إلى حياة انصرمت[1].

ولهذا باتت قلوب رجالات في الغرب تخفق لظنّهم بقرب انهيار السلطة الروحية للإسلام، حين أزفت سلطته السياسية ـ الممثّلة في الدولة العثمانية ـ على السقوط. وكتب مستشرقون كبار مثل (دافيد صاموئيل مارغليوث ـ David S. Margoliouth ـ 1858 ـ 1940) البريطاني، و(دنكان بلاك ماكدونالد ـ Duncan Black Macdonald ـ 1863 ـ 1943) البريطاني الأمريكي، ليعلمنا أن الإسلام بات يلفظ أنفاسه الأخيرة، وهو ينتظر رصاصة الرحمة. كما تبدو هذه (الفكرة ـ الأُمنية) واضحة لدى تصفح عناوين مجلة (العالم الإسلامي The Muslim World) التي كانت تصدر تحت إشراف (صاموئيل زويمر ـ S. Zwemer) منذ عام 1911[2].

كما شهد القرن التاسع عشر زيادة الاهتمام بدراسة مواقع البلدان التي كانت دول الغرب تروم السيطرة عليها، ودراسة طوبوغرافية أرضها وطبائع سكانها ـ نذكر على سبيل المثال ـ اهتمام البريطانيين بدراسة مصر، فيما يتعلق بتلك الجوانب، سواء قبل أو بعد احتلالها عام 1882. كما تأسّست لهذا الغرض (جمعية الكشف عن فلسطين Palestine Exploration Society)، وقد تمّ وضع تخصيصات لازمة لإنجاز مهامها، فأنجزت مجموعة من الدراسات المفيدة، ولاسيما دراسة (كتشنر) بأجزائها السبعة، وكذلك دراسة (كلود كوندر ـ Cl. Conder) التي طبعت عام 1900، ودراسة (دي ليسترنج ـ بلدان الخلافة الشرقية) و(فلسطين في العهود الإسلامية) أما ريتشارد بيرتن ـ Richard Burton ـ 1821 ـ 1890) فقد انتقل إلى مصر، ومنها رحل إلى

(1) مكسيم رودنسون، جاذبية، ص58.
(2) د.ناصر عبد الرزاق، ص72.

الجزيرة العربية، وصنّف كتاباً وصف فيه رحلته. ولم يكن هذا في وسع شخص لا يعرف العربية والإسلام، كما صار بوسع بيرتن، أن ينجح ويبلغ المدى الذي بلغه، إذ أصبح ـ فعلاً ـ حاجّاً إلى الحرمين مكة والمدينة[1]. وربما قام برحلته متنكّراً ـ كما فعل (ت. ا. لورنس) حين حجّ متنكّراً بصفة طبيب هندي مسلم. وقد تمثّل نجاح بيرتن في قدرته على التحرّر من أسر أصوله الأوروبية[2]، وصار يعيش كشرقي.

أما (شارلز داوتي ـ Ch.M.Doughty ـ 1843 ـ 1926) فقد ركّز جهده على دراسة وسط الجزيرة العربية، ونشر عند عودته إلى بلاده (بريطانيا) كتابه (رحلات في الجزيرة العربية) الذي احتوى معلومات تفصيلية عن مناطق كانت مجهولة لدى الأوروبيين[3]. ولا حاجة إلى ذكر المزيد.

كما شهد هذا القرن انعقاد أول مؤتمر للمستشرقين عام 1873 في باريس، والثاني عُقد عام 1876 في فلورنسا بإيطاليا، وترأّسه (ميشيل أماريه ـ Michele Amari ـ ت1889) ثم عُقدت مؤتمرات أخرى، بينها مؤتمر في كوبنهاغن في الدانمارك 1908 وأثينا 1912، ومدن أخرى أوروبية. والمهم أن عدد المؤتمرات بلغ ستة وعشرين مؤتمراً بين عام التأسيس وعام 1964[4]، وبين هذه المؤتمرات ثلاثة عُقدت في مدن شرقية، فعقد في الجزائر، ثم في القاهرة، ونيودلهي، ولعلّ المؤتمر الذي عُقد في باريس عام (1973) في الذكرى المئوية لانعقاده في العاصمة الفرنسية نفسها، كان آخر المؤتمرات، حسب علمنا، لحدّ الآن.

لا يمكن وضع حاجز بين ما حصل في الدراسات الاستشراقية بين القرنين التاسع عشر والعشرين ـ كما سنرى ـ فما حصل في بداية قرن ما قد يُعدّ استمراراً لما تمّ في نهايات قرن سابق، ثم تفرض الظروف المستحدثة،

(1) د.إدوارد سعيد، الاستشراق، ص207.
(2) م. ن. ص.
(3) د.ناصر، ص74.
(4) د.محمد أمين (بني عامر)، مذكور، ص65.

وتطور العقول والمفاهيم، نفسها، فيتمخض عن ذلك أنماط تفكير أخرى جديدة، تنسجم مع روح العصر.

لعلّ من الأمور التي لها دلالاتها، على سبيل المثال، مع بدايات القرن العشرين، قيام المسؤولين في بريطانيا بإنشاء مؤسسة أكاديمية في لندن عام 1917، لتنمية الدراسات حول بلدان الشرق، عُرفت باسم مدرسة الدراسات الاستشراقية، تتبع جامعة لندن، تكون نواتها الهيئة التدريسية من الأساتذة والمعنيين بتلك الدراسات. كما عهد أمر اتخاذ الخطوات التنفيذية إلى لجنة مختصة، وقد تمّ افتتاح المدرسة في احتفال حضره الملك جورج الخامس[1]. وتأمل قادة المؤتمر أن تصبح هذه المدرسة مركز التقاء علماء الشرق بثقافاتها المتنوعة، وأن تصبح مركزاً لتبادل الأفكار بين طرفي العالم، وتغدو جسراً بين عقل وشخصية بريطانيا وبين شعوب الشرق، وضرورة إزالة ما علق في الأذهان من أخطاء سببها سوء الطوية والجهل. وكان تدريس لغات الشرق أبرز مهام هذه المدرسة إضافة إلى موضوعات أخرى مثل أديان وفلسفات وتاريخ أقاليم الشرق. وقد تمّ اختيار (إدوارد دنيسون روس Edward Denison Ross ـ 1871 ـ 1940) مديراً للمدرسة وأستاذاً لكرسي الفارسية فيها، وأسند كرسي العربية والدراسات الإسلامية للمستشرق المعروف (السير توماس ووكر آرنولد ـ Thomas Walker Arnold 1864 ـ 1930) مؤلف (الدعوة إلى الإسلام ـ The Preaching of Islam) وكتاب (الخلافة ـ The Caliphate).

وقد ابتهلت الأوساط الدينية في بريطانيا أن تكون هذه المدرسة سنداً لدعم حركة التبشير، ونسجوا حولها الآمال في هذا الشأن. لكننا ـ يقول أحد الباحثين ـ نستطيع القول إن وجود شخص مثل (السير توماس آرنولد) في كرسي العربية و(إدوارد دنيس روس) في كرسي الفارسية، وفي منصب مدير المدرسة، قد جعلت المدرسة تنأى بنفسها عن هذا الاتجاه التبشيري،

(1) د. ناصر، ص30.

لتتخذ لنفسها طابعاً أكاديمياً مع اتصال وثيق بالسياسة البريطانية في الشرق[1].

ونحن نتحدث عما حصل في ميدان الدراسات الاستشراقية نشير إلى أنّ الجمعيات التي تأسّست في القرن المنصرم (التاسع عشر) قد اضطلعت بدور ملحوظ في الدعوة لإقامة المزيد من المدارس لتعليم اللغات الشرقية، في باريس وبرلين وليَدن، أو في بطرسبورغ (بتروغراد، أو لينينغراد ـ سابقاً)، وباتت دعواتها تلقى آذاناً صاغية من لدن المعنيين، وتتحوّل إلى تيّار ضاغط مع توسّع مصالح الدول الكبرى في الشرق، ولاسيما في بريطانيا وفرنسا، حين تصاعدت حدّة التنافس بين تلك الدول على خيرات وأسواق الدول المتخلفة.

وكان من ثمرة اهتمامهم بثقافات الشرق، انعقاد أول مؤتمر للدراسات الإسلامية على أرض إسلامية. وقد تمّ اختيار القاهرة لهذا الغرض، فعقد مؤتمر المستشرقين عام 1906[2]. قرّر فيه المجتمعون العمل من أجل إصدار المجلة المذكورة (العالم الإسلامي ـ The Muslim World) وعهدت رئاسة تحريرها إلى (زويمر) وبسبب اندلاع الحرب العالمية الأولى تولّى معهد (هارتفورد) في ولاية (كونيكتيكت ـ Connecticut) الإشراف على إصدارها اعتباراً من عام 1917، بعد أن كانت تصدر في لندن منذ 1911. واشترك في عضوية هيئة تحريرها المستشرق الاسكتلندي المذكور (دنكان بلاك ماكدونالد) الذي عُرف بمواقفه المتشنجة من الإسلام، وبنشاطه التبشيري، وقد كرّس أنشطته بعد تقاعده للاهتمام بالدراسات الإسلامية، وفي ميدان العهد القديم (التوراة) حيث أصدر كُتباً عديدة عن (العبقريات اليهودية)[3].

(1) المصدر نفسه، ص34.

(2) إبراهيم عكاشة علي، ملامح عن النشاط التنصيري في الوطن العربي، الرياض، 1987، ص104.

(3) د. بدوي، موسوعة. ص538.

في المرايا المحدّبة... لا يشبهنا أحد (!)

ما الداعي لإضافة كتاب أو رقم جديد إلى ما كُتب عن الاستشراق؟ لقد سنحت لي فرصة الاطّلاع - منذ سنين بعيدة - على هذا الموضوع الشيّق. هكذا أصفه. لأنّ من طبيعته أنه يمثّل نظرة الآخر(الغرب) إلى تراثنا نحن أهل (الشرق)، نظرة تختلف - بالتأكيد عن نظرة أهل الدار إلى أنفسهم، الذين تمثّلوا هذا التراث بعد أن عايشوه وألفوه، وارتاحوا معه، ولا يرتاحون إن مسّه أحد.. أحد (الغرباء).

لقد كانت قراءاتنا في الاستشراق، قراءات من يرغب في معرفة ما تفتّق به ذهن المفكر الغربي خلال دراساته لنا ولنتاج عقولنا وعقول أجدادنا. وزاد شوقي إلى معرفة المزيد عن هذا الجانب المعرفي، فبدأت أستجمع المعلومات عنه. فكان هذا الكتاب.

وما توصلت إليه من نتائج، وقد يكون بعض تلك النتائج تصورات، أخالف فيها ما جبُل عليه كُتّاب متزمّتون، يرون في دراسات المستشرقين مادة ملغومة، أو جزءاً من مؤامرة دولية، أو غارة تستهدفنا.

مصادري لم تشكل مشكلة بحّد ذاتها، أقصد من حيث الكم، لكنها باتت مشكلة من حيث النوع، إذا عرفنا أن تآليف كثيرة تشابه من حيث الأفكار المطروحة فيها، وفي مفرداتها (محتوياتها) أما الاختلاف الأساسي فيما بينها فهو في تقديم فصل هنا، أو تأخير فصل هناك، ولاسيما في تآليف الكتّاب المتزمتين، فلا يشعر القارئ بأنّ ثَمَّ ما هو جديد فيها، أو اختلاف بينها.

باختياري الكتابة أزعم أني آثرتُ سبيل التفكير فيما كُتب عن هذا الموضوع الفسيح. وجعلت العقل مرشداً للتمييز بين ما هو منطقي وبين ما هو غير منطقي، وهو طريق شائك في مجتمع ارتاح إلى بعض التصوّرات، ونام هنيئاً، بعد أن اقتنع بما سمعه أو قرأه دون رويّة أو تفكير، ولاشكّ أن هذا الأمر بعيد عمّا يطلبه منّا ديننا، فثمّة آيات كريمة تؤكّد على عظمة ما وهبنا إيّاه الخالق، هبة العقل، وحقّ الإنسان في إعمال الفكر في كل شيء، وعدم الاستسلام أو التصديق بكل ما نسمعه أو بكل ما نقرؤه. وطريق العقل طريق وعر في شرقنا، ولاسيما لدى تناول تراثنا، للتمييز بين ما هو عقلاني فيه، ولا عقلاني.

وهذا الطريق الوعر لا بدّ أن يخالطه ما يخالط طبيعة البشر من سوء فهم أو التباس أو سهو. فالإنسان لا يتحرك وفق قناعة واحدة، وببوصلة واحدة، ذات مؤشر واحد يشير دائماً إلى هدف واحد محدّد، بل إن طبيعته تنطوي على نوازع متعارضة أشدّ التعارض، فقد يحدّد له عقله هدفاً بعينه، ويرسم أمامه الطريق الذي يوصله إلى غايته، وإذا بعاطفته تجذبه نحو طريق آخر، وهدف آخر.

لقد اكتفى كتّاب في دراساتهم للاستشراق بتسويق مواقف الرفض والإدانة للعاملين في هذا الميدان، وحذّروا الآخرين من قبول طروحات المستشرقين، ولم يحاولوا البحث عن منهج ناضج يتماهى مع عصرنا، أو إيجاد وسيلة صحيحة في مواجهتنا مع الآخر، أو التصدّي لهم، وهذا يشير إلى وجوب عطب في منهجنا وما أنتجه. فظلت كتابات العديد من كتّابنا شبيهة بصراخ مدوٍّ أمام المرايا المحدّبة، داخل منازلنا، لا نسمح لأحد أن يرانا أو يسمعَنا أو يصفنا، سوى أنفسنا، ولن يطال قامتنا أحد، لأننا فوق الوصف وفوق التصنيف، ولا يشبهنا أحد، ومن يقول عنّا شيئاً لم نألفه، نصفه بنعوت ما أنزل الله بها من سلطان. مما يدلّ على بؤس تلك الكتابات التي تنوس بين فضاءات بهرجة الإنشاء، إذ تعبّر عن عقلية هاجعة ثاوية في زوايا لا ترى الضوء، كتابات مكابرة معاندة، وهذا يعني أننا ما زلنا

عاجزين عن تمثّل تراثنا بشكل صحيح، ولا يتعيّن أن يمسه الا المطهّرون، ونقف أمامه إجلالاً، للتبرّك والمفاخرة.

وواقع الأمر أنّ المستشرق الجادّ لا يقصد من دراسته أن يثبت أو يبرهن على ضعة أهل الشرق. لكنه ـ في الوقت نفسه ـ لا يأخذ ما تذكره مصادرنا على عواهنه، دون أن يعمل فيها النظر والتحليل. يقول المستشرق الألماني المعاصر (رودي بارت Rudi Paret ـ 1901 ـ 1983) الذي يعدّ أدقّ مترجم للقرآن إلى لغته، إضافة إلى تعاطفه القوي مع الإسلام[1]، يقول: إننا نقيم وزناً للرأي الذي يثبت أمام النقد التاريخي، وبذلك نطبق على الإسلام وتاريخه، وعلى المصادر التي نشتغل بها المعيار نفسه الذي نطبّقه على تاريخ الفكر عندنا، وعلى المصادر الخاصة بتاريخ عالمنا الغربي[2].

ليس أمراً غريباً أن يختلف المستشرقون في نظرتهم إلى أمور المسلمين وإنما الغريب أن يتفقوا معنا. فمنطلقنا ومنطقنا يختلفان مع منطلقهم ومنطقهم، فهم يقرؤون ما عندنا وفق نظرة التغريب (Alien, Strange) ومن وجهة النظر الغربية (Western View) كذلك، فهم يدرسوننا ولا يعتنقون عقيدتنا، والمطلوب منهم ليس اعتناق ما عندنا. إذن فهم لا ينطلقون من نظرة مسبّقة، ومن ينطلق من هكذا نظرة لا يستطيع أن يقرأ النصوص ليدرسها، بل ليؤكد ما يعتنقه، إذ لا يرى في الأمر غرابة، بل لا يجد فيما هو غريب غريباً، ومن لا ينظر إلى موضوع دراسته، عن بعد، أو وفق نظرة التغريب، لن يستطيع أن يرى حقيقة الأمر. لهذا لا ينبغي أن نتوقع أن يتبنّوا وجهة نظرنا تجاه عقيدتنا ـ مثلاً ـ وأن الإسلام دين سماوي، ختم به الله الرسالات، وأن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء، وأن القرآن الكريم وحي من الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنهم لو اعتنقوا

(1) د. عبد الرحمن بدوي، مذكور، ص62.
(2) رودي ثارت، (Rudi Paret ـ 1901 ـ 1983) الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الأوروبية، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة، 1967، ص10.

هذا الاعتقاد تخلّوا عن دينهم، أو كما يقول وزير أوقاف مصر ـ لأصبحوا مسلمين[1].

لكن كيف يمكن تناول ما قاله المستشرقون بعقلانية؟ أو إلغاء العاطفة في دراسة تراثنا، والتراث عاطفة بحّد ذاته، ولا ينبغي أن تلغي هذه العاطفة عقلنا، يجيب أحد المفكرين بقوله: إن أهل عصرنا ـ إذا أرادوا أن يكونوا امتداداً للسلف فلن يتمّ ذلك إلّا عن طريق العناية بالجانب العقلي من حياة السلف، لأن الجانب اللّاعاقل من التراث يتعلّق بأمور لم تُعدّ ذات شأن في حياتنا الراهنة، فقد تجاوزه الزمن، ولم يعد يستحق منّا أن نسكب عليه دمعة أسف، أو نضفي عليه هوس العاطفة دفاعاً عنه، أو حفاظاً عليه[2].

من هنا نلحظ في تراثنا (الإسلامي حصراً) وجود صنفين من التفكير والمفكرين. صنف لا يقيّد نفسه بالشواهد في مواجهة مشكلاته، معتمداً على لغة الخطابة ووقع العاطفة، (متحرّرين) عن قيود السببية. يرون أن بالإمكان الحصول على ماء من غير مصادره، ويحصدون أثماراً بغير أشجار، ويمكن حصول الاحتراق من غير نار. فهذا الإنسان الذي يرى الأمور هكذا، يدفعه وجدانه أو عاطفته إلى هذه الرؤية والتصور. الرأي السائد عندنا هو أن العقل ـ بعلومه ـ يُعادي الوجدان والمشاعر، وإذا خيّروا للمفاضلة بين رأس وقلب (باعتباره منبع العاطفة) يختارون القلب دون تردّد. لذا فليس من المصادفة أن تجد فينا ألف شاعر مقابل عالم واحد. وحين تصاعدت الاكتشافات العلمية في الغرب وانتشرت أجهزتهم ومصانعهم، قلنا عنها (نتاجات حضارة مادية) أما نحن فروحانيون أنقياء أصفياء، كأنما العلم من وحي الشياطين، وكأنما أجهزته ومكائنه قد ركّبها الأبالسة[3]. رغم أننا نتلهّف للحصول على أجهزة الشياطين، على نتاج حضارة (عبادة المادة!).

(1) د. محمود حمدي زقزوق، الاستشراق، مذكور، ص79.
(2) د. زكي نجيب محمود. المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت (د.ت)، ص19.
(3) د. زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، بيروت، 1976، ص72.

أما الصنف الآخر من التفكير فإنه يجعل الوقائع مدار اهتمامه، ثم يعالجها وفق ما يرى وما يستنتج، شريطة أن يصون لسلامة الإدراك مقوّماتها، أي أنه يبحث عن قوّة البيان في أفكاره وما يعتقده، على أسس يقبلها الإدراك السليم، سواء أكانت تلك قائمة على مشاهداته العيانية، ثم تأملاته، أو قائمة على تجاربه، أو من استدلالات العقل لنتائج يخرجها من مقدّمات دراسة أجراها.

أي أن البعض ممّن يعتبرون أنفسهم (غيورين) على هذا التراث، ويرون أن كل ما فيه هو جليل وكامل، ولا يمكن أن يمسّه غيرهم، أي أنهم هم وحدهم أصحابه ومن حقهم أن يحموه(*)، ويحتكروا النظر فيه. وأن المستشرقين ما أن يدرسونه إلا ويشوّهونه، ولا يدعونه ثانوياً، كما هو(!). لأنهم لا يهمّهم سوى الطعن فيما عندنا. فهم لا يدرسونا إلا لإضعافنا، رغم أننا أقوياء لا نخافهم، بل إنهم هم يخافوننا[1]. فلماذا هذا (الرهاب)

(*) والحقيقة أنهم لو كانوا حُماة التراث لما تركوه يتسرّب، في ظلمة الليل، إلى أيدي الأغراب والمحتلين، ولو كانوا غيورين عليه حقاً لما هرّبوا كنوز العراق، مثلاً، أو أوصلوها إلى أيدي السماسرة الأفّاقين (من أبناء البلد) بثمن بخس، فهُم على علم، رغم جهالتهّم، وبحكم تجاربهم وتجارتهم، أن للمخطوطات والآثار والتحفيّات.. إلخ قيمتها لدى الغربيين، وهم يستغلون الاضطرابات السياسية، وما أكثرها، وعتمة ليالي الوطن، وما أطولها، فيسرقون مقدّرات وكنوز الوطن، بنهب تاريخه وثقافته. مبرّرين ذلك بـ (إني إن لم أسرقها أنا فسيسرقها غيري. إن لم أستفد أنا من أثمانها، فسيستفيد منها غيري!) أما ما يخسره الوطن فهو آخر ما يحرصون عليه، وما داموا غير حريصين حتى على أرواح أبناء الوطن. فمهما تكن قيمة التراث غالية وعزيزة فهي ليست أثمن ولا أعزّ من الدماء المسفوحة (أحداث شارع المتنبي، كنوزه، مطابعه، أرواح الباعة، والمحلات التراثية، سوق السراي، مقهى الشابندر.. الخ) أحداث فاقت الأعمال الشنيعة التي نُسبت إلى هولاكو منذ سبعة قرون ونصف. ولاسيما أن مرتكبي جريمة يوم الاثنين (5/ 3/ 2007) ليسوا إلا من أبناء البلد. إضافة إلى سرقة وإحراق كنوز دار المحفوظات، ومكتبة ومتحف العراق، ومتاحف المدن. ومعروف أن أحد أقارب رأس النظام السابق، أرشد ياسين، ربما كان صهر صدام، صار أحد أخطر هؤلاء المهرّبين، وقد كشف النظام نفسه جريمة أرشد بعد أن أزكمت الفضيحة الأنوف، ولم يعد بوسعه أن يخفيها، وتحوّلت إلى حكايات يرويها الشارع إثر انتفاضة آذار/ 1991.

(1) د. محمد الشرقاوي، مذكور، ص36.

إذن، وهذا الزعيق، ما داموا هم يخافوننا. وهل تخويفنا للآخرين مدعاة للفخر؟

يشبّه أحد (الغيورين) فتوحات المسلمين (بالإعصار والزلزال) وكيف تملّكهم (الرعب). ويقول: لقد أصيب الغرب بالذهول، وتملّكه (الرعب) حينما ارتفعت رايات الإسلام التي حملها العرب مندفعين من شبه الجزيرة العربية (كالإعصار)، فدكوّا عرش الأكاسرة في فارس، فتهاوى كما يتهاوى البناء من قوّة (الزلزال). وتوجّهوا في الوقت نفسه لفتح البلاد العربية التي كانت خاضعة للسيطرة الأجنبية، لينشروا الإسلام الذي دخلت فيه أقوام كثيرة (بقوة الإعصار والرعب) وكانت تدين بالنصرانية[1].

أسأل: هل بمقدور أحد أن يصف الفتوحات الإسلامية بهذه الأوصاف الشنيعة، دون أن يُرمى بتهمة الإساءة إلى الإسلام وإلى فتوحاته؟

يواصل الدكتور الفرّا (عاشق الذعر) الذي أشاعه المسلمون في قلوب أهل تلك البلاد، ويقول بفخر: دبّ (الذعر) في قلوب الأوروبيين حينما تمكّن الأسطول الإسلامي من الوصول إلى القسطنطينية وحاصرها[2]. وفي محاولتهم فتح فرنسا: (دبّ الذعر والهلع) في قلوب الأوروبيين[3]. يقصد معركة (بلاط الشهداء) بقيادة عبد الرحمن الغافقي أو معركة (تور - بواتييه) حسب التسمية الفرنجية، وقد قاد جيش فرنسا ملكها (شارل مارتل) وانتصر على المهاجمين في شتاء (125هـ/ 732م).

وإثر فتح العثمانيين لعاصمة دولة الروم البيزنطيين المذكورة (القسطنطينية) واصلوا فتوحاتهم فاحتلّوا بلغاريا وصربيا وألبانيا والمجر، حتى وصلوا بوابة ڤيينا عاصمة النمسا.. وحاصروها عام 1529م، وعاودوا

---

(1) د. محمد علي الفرّا، الإسلام والغرب، مذكور، ص18.
(2) المصدر نفسه، ص22.
(3) المصدر نفسه، ص23.

حصارهم لها عام 1683، فدبّ (الرعب والذعر والهلع) في قلوب الأوروبيين[1].

هكذا صار يتباهى بألفاظ نشر أقصى درجات الخوف. وكأن المسلمين لم يكن يهمهم نَشر المحبّة والأمان، واتّباع أسلوب الإقناع، في الدعوة إلى الإسلام، والتبشير بأخوة البشر. يحصل هذا التصوّر اللامنطقي في عصر لم يعد فيه ما يمنع الآخرين من دراسة تراث الغير. ومن يمنع المسلم أن يفعل الشيء نفسه مع تراث الآخرين؟ ابدأ إذن، ولا تتردّد، واكتب عن عقائدهم وعقلياتهم وتاريخهم، وعن كل ما يخصّ أهل (الغرب) وغير أهل الغرب، كيفما تشاء، حسب اطّلاعك وثقافتك وموقفك، لا أحد يمنعك، بل إن شئت أن تشتمهم فافعل، وقد شتمتهم فعلاً.

يقول حازم صاغية ـ وهو يردّ على مزاعم ضياء الدين الريس: منذ سنوات وشتم الاستشراق بات عادة رائجة بين المثقفين العرب والمسلمين، فالكتب تتكاثر في بيروت والقاهرة والرياض، وهي تعزف على الوتر ذاته، وليست الكتب المجال الوحيد لنقد الاستشراق، إذ الجامعات والندوات والمحاضرات (وكان عليه أن يضيف. وشبكات الاتصالات وقنوات التلفزيون..) تشاركها ذلك، ناهيك عن ذلك عن مقالات صحفية سريعة، وإشارات عابرة تتردّد في غير مكان. وهذه كلّها تجد ما يرفدها ويعزّزها في جامعات وكُتب غربية[2].

إنّ الشتيمة ليست دَيدَن الباحث عن الحقيقة، بل إنّ سلوك الإنسان الباحث يقتضي أن يبدأ بالملاحظة وتنسيق الأفكار والموازنة بين المعلومات، فالتحليل والاجتهاد، ثم يستنبط من دراسته ما يقنعه استناداً على المقدّمات، فإذا وصل إلى نتيجة ما أعلنها، ومع ذلك تبقى دراسته خاضعة للمناقشة والردّ عليها.

(1) المصدر نفسه، ص38.
(2) حازم صاغية، مذكور، ص10.

لقد أصبح كل شيء خاضعاً للدراسة والتحليل، ولعل المختبرات التي تخضع لها القضايا الفكرية والعلوم الإنسانية أصبحت توازي ـ بشكل ما ـ تلك المختبرات التي تخضع لها العلوم التجريبية ... فالوسائل تطوّرت وتعدّدت طرق دراسة الثقافة الحديثة، ويكفي أن نقول إن مراكز البحوث والدراسات، سواء أكانت مراكز مستقلة أم أقساماً للدراسات الشرقية في الجامعات في الغرب، وما يوضع تحت تصرفها من الإمكانات والتخصيصات المالية، والمبتكرات العلمية والأجهزة والاختصاصات الدراسية، تمثل الصورة التي تطوّر إليها الاستشراق، حيث يتمكن أصحاب القرار السياسي الاطّلاع والرصد لما يجري في العالم اليوم، ومتابعته بشكل دقيق[1].

يقول محمد عزت إسماعيل الطهطاوي: (أمّا هؤلاء (...) فإنهم لا يرعون لله حرمة، ولا يحفظون للشعوب التي يذهبون إليها، ويعيشون بين أهلها ذمة، بل نراهم يحيكون المؤامرات والفتن، ويثيرون العداوة والبغضاء بين أبناء الوطن الواحد (...) جميع المستَشرقين هم تُبَّعٌ لوزارات الخارجية في كل البلاد القائمة على الاستعمار، مما يدلّ على أنّ مهمتهم سياسية، وليست ثقافية، فإذا هم خدّام الاستعمار عن طريق تشكيك العالم الإسلامي في عقيدة أهله)[2].

ونذكر رأي شخص آخر ضمن الآراء المتهافتة والمضطربة التي تُقال دونما مسؤولية، بشأن ما أخذه المسلمون من اليونان، وما أخذه الغرب من المسلمين، ولا بأس أن يكون ما نقتبسه طويلاً بعض الشيء: يقول أ.د. سعدون محمود الساموك: لا بد أن نقول بأن الفكر الإسلامي لم يكن بحاجة بذاته للفلسفة اليونانية، فلقد آمن الناس به بدونها، وانتشر قبل معرفتها ولا يعود لها أي (فضل) على الإسلام، فإن كان هناك من فضل، فالفضل هو للإسلام على أمم الغرب، فبدون هذه الترجمات وبدون الفلسفة

(1) عمر عبيد حسنة، مقدم كتاب د. محمود زقزوق، مذكور، ص8.
(2) حازم، ص72، هامش: 15.

الإسلامية التي حاكت فلسفة اليونان - لاحظ التناقض والاضطراب - لم يكن لدى الكنيسة في روما قدرة على ترجمة آثارها اليونانية والرومانية، وخاصة في العصر الذي أطبق الجهل فيه على شعوب أوروبا.

يرى عبد الرحمن بدوي عكس ما يراه الساموك، كون التراث اليوناني هو الذي صاغ الحضارة الإسلامية، بحيث تشكّلت روحها وفقاً له ولمقتضياته فقد قُدِّر على هذه الحضارة الإسلامية أن تنصبّ خامتها الرخوة، ومعدنها المنصهر في قوالب التراث اليوناني[1]. ويؤيّده فؤاد زكريا[2] فيقول فيه متسائلاً: أي شعوب الأرض تمكّنت من استيعاب تراث اليونان والإفادة منه بعمق ووعي في هذه الفترة البعيدة من العصور الوسطى؟ لكان الجواب: شعوب الشرق الأوسط وحدها. فهذه الشعوب - ولاسيما العرب المسلمون - هي وحدها التي تجاوبت مع الثورة الفكرية الضخمة التي بدأ بها اليونانيون، وأدمجت الفلسفات اليونانية في تراثها الحضاري، حتى أثمر هذا كله فلسفة إسلامية لا تستطيع أن تضع فيها الحد الفاصل بين ما هو إسلامي وما هو يوناني. نكمل ما قاله بدوي: لم يكن البحث في أثر التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مجرد بحث في تأثيره من التأثيرات الأجنبية في حضارة أخرى ولجها، بل هو بحث في صميم تلك الحضارة، هو بحث في (روح الحضارة العربية) نفسها بكل مقوماتها وعناصرها، ولذا كانت أهمية التراث اليوناني بالنسبة إلى دراسة الحضارة العربية أكبر بكثير من أهميته بالنسبة إلى الحضارة الغربية الأوروبية (الفاوستية)[3]. كما يطلق أوزالد شبنغلر هذه التسمية عليها، بسبب طموح هذه الحضارة (الغربية) اللامتناهي[4]. على

(1) د.بدوي في بحثه المنشور في كتاب (الشرق والغرب) المذكور، ص657.

(2) مقاله في مجلة (الفكر المعاصر)، القاهرة، العدد (9)، نوفمبر/تشرين الثاني 1965، تحت عنوان (نحن وثقافة الغرب) المُعاد نشره في كتاب الخطيب المذكور، 2/ 756.

(3) كتابه (تدهور الحضارة الغربية) ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964، فصل 6، ص335.
وانظر د.أحمد محمود صبحي، مذكور، ص299.

(4) د.هاشم يحيى الملاح، مذكور ص436.

الرغم مما قد يبدو في القول المذكور - ظاهرياً - من غرابة، ذلك أن تلك الحضارة الغربية كانت أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة مع التراث اليوناني[1].

نعود إلى ما قاله الساموك: لقد وفد على حاضرة المسلمين - بغداد - وغيرها عشرات من كتّاب الكنيسة[2]، لينهلوا من علوم الإسلام، وليصلوا إلى المؤلفات اليونانية ومناقشات العرب المسلمين عليها ليترجموها بعدئذ إلى لغاتهم وخاصة اللاتينية، لغة الكنيسة آنذاك، لتعتمدها في نشر أفكارها ويمكن عدّ رحلاتهم هذه كموجة استشراقية(!) أولى بالمعنى الذي نقصده فقد تعلموا خلالها العربية ونقلوا علومها إلى شعوبهم، إلا أنهم نقلوا أفكاراً مشوّشة عن العرب والمسلمين، وصوّروا نبيهم ودينهم أبشع تصوير[3]. وأعلنوا أنه - أي النبي ﷺ اتخذ من شيوعية المرأة وسيلة لهدم الكنيسة المسيحية وفضائل الأخلاق. هذا ما كتبه أحد الكتّاب (الغيورين)، ونلاحظ أنّ رأيه لا علاقة له بـ (علم الاستشراق) كما سمّى كتابه.

هكذا يكرّس هؤلاء المبتلون بهوس، أو بفوبيا، الاستشراق، ويُحْدِثون ضجيجاً يصمّ الآذان في طروحات بالية تدعو إلى ضرورة استمرار القطيعة، ووضع عراقيل لا يمكن تذليلها تمهيداً للتلاقي والتحاور والتفاهم. فهم بهذا الهوس، وجوّ الارتياب يخلقون في مخيّلتهم صورة وردية عن شرق متخيّل لا يجوز لأحد مسّ تراثه سوى أبنائه، بل إنهم يدعون إلى المزيد من القطيعة والتحجّر والتقوقع.

فقد يكون مقبولاً الحديث عن الإسلام عقيدة وكمنظومة ثقافية (واحدة) لدى العرب القوميين الذين يتأملون قيام - أو يخططون لتأسيس - وحدة بين بلدانهم، بصفته - أي الإسلام - أحد عناصر وحدتهم المؤمّلة، أو بصفته أساساً لوحدة المسلمين - رغم تنافرهم بسبب المذاهب والطوائف

(1) د.بدوي في: محمد كامل الخطيب (الشرق والغرب)، مذكور، ص659.

(2) لاحظ كيف يخلط بين (اليونان) و(الكنيسة).

(3) يذكر د.الساموك صفات قبيحة على لسان مستشرقين، لا داعي لذكرها، كتابه المذكور، ص20.

المنضوية تحت لافتته. لهذا فإن من غير المعقول ومن غير الإنصاف أن نطلب من المستشرقين أن يقفزوا على حقيقة وجود أكثر من جماعة وأكثر من رؤى إسلامية تخصّ قضايا الحياة والأحداث التي شهدها الإسلام، ولاسيما في القرن الأول الهجري، حتى أنّ الرسول الكريم دفعته رؤيته وتصوّراته لما سيحصل في المستقبل من الأيام إلى التنبّؤ بما هو حادث[1].

كما أنّ من غير المقبول أن يتحدّث المستشرقون عن قواسم مشتركة تجتمع عليها الثقافة وأنماط السلوك الإسلامية في فترة زمنية محدّدة. أو حين يوجّه إليهم سهام النقد والتجريح كونهم يبثّون الفرقة والخلاف في الجسم الإنساني، عبر تناولهم الفرق والطوائف والمذاهب (المعروفة وغير المعروفة الآن)، وكذلك الثورات التي اندلعت ضد الطغاة وضد الأوضاع الرثّة لمن صار يعيش في قاع المجتمع، كما تناولوا أوضاع العبيد وأهل الذمة (أهل الكتاب، النصارى واليهود، وغيرهم) والموالي (المسلم غير العربي) وأوضاع النساء، أو حين يتحدثون عن أساليب تعذيب وقتل المخالفين (المعارضين للحكم)[2]. وتقطيع أوصالهم، وإحراق جثثهم، وذرّ رمادها في (نهر ما، في بلد ما)، حينئذ يقيم (الغيورون) الدنيا ولا يقعدونها، فتبدأ

(1) مستندين على أحاديث نبوية: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده، لتتفرقنّ أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار) رواه ابن ماجه عن عوف بن مالك، حديث رقم 1962، في (الصحيح)، وراجع الجامع الصحيح رقم 1083، ثم حديث: (ستكون أحداث وفتنة وفرقة واختلاف، فإن استطعت أن تكون المقتول لا القاتل، فافعل، صحيح الجامع، رقم الحديث: 3616.

(2) انظر: هادي العلوي، من تاريخ التعذيب في الإسلام، دار المدى، دمشق ط 4 ـ 2004، وعبود الشالجي، موسوعة العذاب، الدار العربية للموسوعات، بيروت 1999 ومحمد بن طاوية، عباس عروة، يوسف بجاوي، تأريخ التعذيب، مركز الراية، جدة السعودية، 2003 أطروحة دكتوراه صلاح كانبي إسماعيل (التعذيب في دولة الخلافة: 41 ـ 252هـ) دوافعه وأساليبه، من قسم التاريخ، كلية العلوم الإنسانية/ جامعة السليمانية، كردستان ـ العراق، (غير مطبوعة).

الكتابات المتشنجة والأقلام الغاضبة لتسطّر بمزيد من الاحتقان وتأجيج المشاعر، إلى حدّ الهيجان، لتأبيد العداوة مع (الغرب).

فعلى المعني بالدراسات الاستشراقية، ألّا يثبّت قناعته في مسألة ما أو ينفيها قبل أن يقوم بتمحيص ما يقرؤه، ومن ثم ما يكتبه، حتى يطمئن إلى قوّة الوتد الذي استنَدَ عليه، وتمكّن الوقوف على الحقيقة، وهي نسبيّة على كل حال. فالباحث في الفكر اللاستشراقي عليه ألّا يكون مردِّداً لما يقوله الباحثون الآخرون، بل عليه أن يقرأ ما كتبوه قراءة ناقدة، والنقد سبيل التمحيص، وألّا يعتمد على الفكرة الناظمة الثابتة.

وهذا النهج ـ سواء في القراءة أو الكتابة ـ هو أسمى ما توصّلت إليه الإنسانية في سبيل الوصول إلى الحقيقة، وهو مما يطلبه منّا القرآن في تحرير العقل حين جعله حكماً، والبرهان أساس العلم، وعاب اتّباع الآخرين (التقليد الأعمى)، فذمّ المقلّدين، كما أنّب من يتّبع الظن، وقال ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[1]. وعاب القرآن تقديس ما عليه الآباء، إذا كانوا على غير حق.

وقد جرى الإمام محمد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) على هذه الطريقة، طريقة ذمّ التقليد، ودعا إلى ضرورة الشك، وأعلن أنّه جرّد نفسه من جميع الآراء، ثم فكّر وقدّر، ورتّب ووازن، وقرّب وباعد، وعرض الأدلّة وهذّبها وحلّلها، ثم اهتدى، بعد ذلك كلّه، إلى أن الإسلام حقّ.. وقد فعل الغزالي هذا ليجافي التقليد. ونجد في كتب الكلام[2] (Scholastic

(1) سورة النجم: الآية 28. وسورة يونس: الآية 36.

(2) علم الكلام ـ Theological، يخص العقائد الدينية (اللاهوت) (وليس الأدلة اليقينية) وغايته الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية، دون شبهات، ومنفعته في الدنيا انتظام أمر المعاش، وبقاء النوع، ودرء الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد، وقد عرّفه كتّاب كبار في التراث الإسلامي، مثل: الفارابي والإيجي والغزالي وابن خلدون والتفتازاني وطاش كُبري زاده، وآخرون، انظر: دي بور (ت.غج): تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط 5، ص95 ـ 97، والمشتغل في هذا الميدان يطلق عليه (المتكلم) =

Theology)، حالات تجريد النفس عما ألفته من العقائد، ثم البحث والنظر. فطريقة التجريد طريقة علمية، لأنها طريقة التجريب والاستقراء المعروفة منذ الإغريق وهي وليدة الملاحظة أو المعاينة. وقد نُسِيت هذه الطريقة في التطبيق العلمي والعملي في شرقنا، بعد أن استولت المحاكاة أو التقليد على عقول (النخبة)، فأهدرت قيمة العقل والتجريب، ثم ورثها أهل الغرب وأضفوا عليها ثوباً لائقاً جديداً، وأفادوا منها في مجمل حياتهم[(1)].

لقد ربط هؤلاء (أصحاب الذهنية المتزمّتة) الاستشراق بأعمال التبشير، أي الدعوة إلى (تنصير الناس)، وأنهم يطعنون في ديننا، بل ويحاولون معنا أن نترك ديننا، واتّباع دينهم، وطفقوا يكتبون وفق هذه القناعة، ويصدرون أحكاماً غير صحيحة، غير عقلانية. دون أن يفكّروا في الزمن الذي لم يتوقف. فكتاباتهم المتشابهة البعيدة عن المنطق لا تنتج سوى عقول هيّابة، متهيئة لرفض الآخر بشكل مطلق أو شبه مطلق، خشية إصابة الناس بالألفة مع هذا الآخر، أو إصابتهم بعدوى (التغريب)، فيخلقون أجواءً من العداء معه.

إن هؤلاء يهدفون من مواقفهم وكتاباتهم هذه إلى احتكار الرأي حول حقيقة الاستشراق، فيطرحون أنفسهم كجهة وحيدة لفهم أو تفسير كل شيء،

= ويترجم (دي بور) معنى اللفظ بـ(الجدل ـ Dialectic) وأحياناً بـ(أهل العقيدة ـ Dogmatism) الذين يرفضون (البدع) ويتمسّكون بالحديث النبوي، ويرون أن الإيمان هو الطاعة المطلقة، عكس (المعتزلة) وبعض تيارات أخرى.

انظر: هاري ا. ولفسون. موسوعته: فلسفة المتكلمين، ترجمة: مصطفى لبيب عبد الغني، طبعة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2005، مجلدان.

ود. عامر النجار، علم الكلام ـ عرض ونقد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003، ص4 - 11.

ويحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، ط 2/ 1979.

(1) محمد حسين هيكل، حياة محمد. مذكور ص(ك.ل) من مقدمة الكتاب بقلم محمد مصطفى المراغي.

والتعامل مع المختلف معهم بروح التعالي والتعالم(!). إن شاء العباد أن يعرفوا فعليهم أن يسمعوا إلى شروحاتهم وتعاليمهم، في وقت يجعلون في آذانهم وقراً، لما يقوله الآخرون. لأن الصواب هو صوابهم هم، وبدونهم يعمّ الجهل والشطط، ويفقد الناس هويتهم وأصالتهم، ويضعف إيمانهم، وسينبذون من دوائرهم، ويكون حسابهم عسيراً، فيخسرون الدنيا والآخرة(!).

فالكّتاب الماضويّون اكتفوا بمواقف الرفض للاستشراق، وربطوه بالتنصير، دون أن تكون لديهم القدرة على إنضاج بحوث في هذا الصدد، ولنضرب مثلاً من كتاب الدكتور محمود حمدي زقزوق، وهو أفضل في بعض جوانبه من كتب كثيرة من هذا النوع. المؤلف مفكر مصري، تسنّم مسؤولية وزارة الأوقاف في بلاده، وما نعرضه فيه ما يدلّ على لا مبالاة بعضهم حول ما يجري، والتناقضات التي يوقعون أنفسهم فيها. ولعلي لا أجانب الصواب إن قلت إنّ ما يُفهم من حيثيّات ما يطرحه هو فكرة (التنصير.. التنصير) إضافة إلى عدم حسمه للأمور، رغم أن الكتاب صدر (مساهمة في تحقيق الوعي والحصانة الفكرية وإعادة بناء عالم الأفكار، وتنقية الموارد الثقافية إلى جانب العطاء الصحي) كما جاء في ديباجة الكتاب التي كتبها عمر عبيد حسنة، وهي عبارات ممغنطة مع أفكار المؤلف، وذات دلالات خطيرة ومطلوبة، ولكنها لا تمثّل واقع ما تضمنته دفّتي الكتاب. فالمقدِم (حسنة) يرى ـ كما يرى زقزوق ـ أن الاستشراق هو المنجم والمصنع الفكري الذي يمدّ المنصّرين والمستعمرين بالمواد التي يسوّقونها في العالم الإسلامي لتحطيم عقيدته، وعالم أفكاره. وقد جاء هذا الغزو الثقافي ثمرة لإخفاق الغزو العسكري وسقوطه، ولتربية جيل ما بعد الاستعمار.

ولا شك أن الكتاب قد جرّب الابتكارات والمختبرات والعلوم التجريبية التي هي أساساً من مبتكرات هذا الغرب الاستعماري، وهو يقول: (لقد أصبح كل شيء خاضعاً للدراسة والتحليل، ولعلّ المختبرات التي

تخضع لها القضايا الفكرية والدراسات الإنسانية أصبحت توازي تلك المختبرات التي تخضع لها العلوم التجريبية)[1].

أين هذا الكلام الجميل مع واقع الكتاب الفضفاض، رغم عرفانه بجميل المستشرقين في مجال النقد والتحليل، وأصول قراءة (وقواعد تحقيق) المخطوطات، ونشرها. وبعد تطرقه إلى جهود المسلمين في دراسة السُّنّة، وقواعد الجرح والتعديل، وتأصيل مصطلح الحديث إلى جانب دراسات جادة أخرى، يعود للإشادة بأعمال المستشرقين ثم يتساءل: وأين هذا من عمل المستشرقين في إعداد المعجم المفهرست لألفاظ الحديث النبوي، كعمل ضخم، وكدليل علمي لا يستغني عنه أي مشتغل بالحديث[2].

إن المطلوب من مفكري عالمنا أن يتخلّوا عن المقولات والرؤى التي لها قدرة تعويق تكيّفهم مع واقع العالم المتقدم، بالبحث عن الفعاليات الاقتصادية والتقنية، وأن يرنوا ـ على صعيد السياسة والعلاقات الاجتماعية ـ إلى علاقات شفافة معقلنة، وأن يحسموا أمر اضطرام وعيهم، وقلقهم، فليس أمامهم سوى طلب النهوض، وإلّا فالانزواء في دهاليز ماضٍ لا يمنحهم سوى أحلام اليقظة.

يرى العروي أنّ الفكر التقليدي الإسلامي ينطق من مسلّمة نفي التطور فيما يخصّ روح الحضارة الإسلامية، وتتّضح هذه المسلّمة حين يرى المسلم نفسه في كل زمن وفي كل مكان، كما يرى أن مضمون رموزه واحد عبر الأجيال رغم الاختلافات الزمنية والجنسية (العرقية) والبيئية. وهذا افتراض لا سبيل إلى تبريره[3] أو نفيه. ويطلب المستشرق الفرنسي جاك بيرك Jacque Berque من المسلمين أن ينتقلوا إلى الزمان التاريخي، أي إلى

(1) محمود حمدي زقزوق، مذكور، ص8.

(2) المصدر نفسه، ص9.

(3) د. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط 6/ 2002، ص183 ـ 184.

العهد الصناعي بإرادتهم في اختيار طريق التغيير، وليس بالضرورة أن يحصل هذا على حساب المكوّن الديني... بالانفلات من ثبوتية الموروث وروح التعالي[1].

وفي هذا الجو المشحون برفض التعامل مع الزمان وما يطلبه منّا من التماهي مع الواقع ومع التاريخ، المشحون باستصغار شأن الآخرين، وأننا نحن من نزكيهم بعد أن علّمناهم، وكنا أصحاب (فضل) عليهم، فيرفع أحدهم عقيرته ليصرخ، واضعاً نفسه في موضع الدفاع ـ بالكلمات ليس إلّا ـ عن الإسلام ويؤكد على عدم وجود (حضارة مسيحية)[2] أصلاً، (مادام) ثمّة فصل بين الدولة والكنيسة منذ زمن بعيد، و(مادام) مبتغى المسيحي (أُخروياً)[3] والترفي (التحضّر) قضية دنيوية... وأنّ مظاهر المسلمين هي التي تحتمل التقدم. بهذا الأسلوب كتب مصطفى الغلاييني (1885 ـ 1944)[4] في ردّه المنفعل الدفاعي لإسقاط حجج اللورد كرومر ـ الحاكم الإنكليزي العام في مصر (1917 - Cromer) حين كتب عن المصريين وأهل الشرق بلغة استفزّت مشاعرهم وبهذا الصدد يعلن الموسوي: إن المهم في ردّ الغلاييني ليس مسعاه ونيّته، بل طريقة المعالجة وأسلوبها، أي منهجية الردّ التقليدي التي تستعين بما يأتي عن الغربيين على أنه مصدر قوة، فاعتراف الآخر (الغرب) بالمسلمين حضارة وكياناً يعني تعظيم هذا الآخر والوثوق بسيادته. كما أن هذا الاستناد إلى الآخر، أي الغرب، يحتمل الترويح النفسي وتجاوز الحاضر وملابساته وشدّة وطأته، إذ يكفي النفس أن تتذكر عظمة زالت لتطمئن إلى

(1) سالم حمّيش، الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، 1991، ص81.

(2) لاحظ عدم تسميته تلك الحضارة، بالأوروبية أو الغربية.

(3) الأخروي Eschatology، علم خاص بحياة الآخرة، انظر د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مذكور، ص262.

(4) في كتابه (الإسلام روح المدنية) بيروت 1908، نقلاً عن د. محسن جاسم الموسوي، كتابه (الاستشراق) مذكور، ص115 ـ 116.

حاضرها، ويكفيها اعتراف العظماء بها لتعيد تشكيل مرجعيتها بين الإسلام والغرب[1].

المتزمتون يحاولون طمس إنجازات المستشرقين، يغلقون المخارج والمنافذ في وجوههم جميعاً، فكلهم سواسية، ولا فائدة تُرجى من طلب البراءة أو الصفح عنهم، حتى الذين دافعوا عن التراث الإسلامي، أو أظهروا أفضال العلماء المسلمين. فالإنتاج الاستشراقي شرّ مستطير ـ كما يرون ـ لأنه ركّب عقدة نقص وحرمان في تطوّره العقلي، سواء في صورة مديحهم لنا وإطرائهم علينا، الصورة التي حوّلت تأمّلاتنا عن واقعنا المرّ، وأغمستنا في نعيم وهمي نظنّه في ماضينا. أو في صورة تفنيدهم لنا وإظهارهم لعيوبنا وتنقيصهم من شأننا. وهذا هو الموقف السليم الذي يجب أن نتّخذه بوجه المستشرق. وهكذا يفكّر مالك بن نبي، وأصحاب مواقف الرفض المتشنّج، كما يسمّيهم سالم حمّيش[2].

وواضح أن ليس من الممكن مناقشة مثل هذه النتائج والخاتمات، مادام أصحابها لا يرغبون في الحوار، أو في تليين دوغماتيّتهم[3]. بل يريدون فصل المقال وقطعه وسدّ كل الطُرق أمام البحث الجدلي والتمييز العقلي. فالكتابات الإطلاقية (الوثوقية) لها مثالبها وخطورتها، كما أن تصوّر الأحكام على أنها قطعية لا نهائية، له مشكلاته.

على غرار مالك بن نبي نجد أنّ الاستشراق ينتهي عند عبد اللطيف الطيباوي إلى الطريق المسدود[4]. أي إلى أن (الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية.

---

(1) د. محسن الموسوي، نفسه، ص117.

(2) سالم حمّيش، الاستشراق، مذكور، ص92 ـ 96.

(3) Dogmatism ـ العقلية التي لا ترى الحق إلّا بجانبه لوحده، كما يعني اللفظ: التصّلب في الرأي، والتشدّد في العقيدة، أية عقيدة كانت، أو التحجّر الفكري، والجزم بصواب موقفه بشكل قاطع لا يقبل النقاش أو الجدال.

(4) في مقال له (المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدى اقترابهم من حقيقة الإسلام) نقلاً عن سالم حمّيش، ص96.

ويعلن الذين يكونون خارج نظام ديني أنهم لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام. وبناء عليه فأهل مكة أدرى بشعابها. والكلام عن الإسلام لا يجوز إلا لأهله، الراسخين في تجريبه، وفي العلم ببواطنه، والمؤمنين بكتابه الموحى، وبأركانه. وأمّا لغير هؤلاء، أي للمستشرقين ومن هم على شاكلتهم، فالكلام الحق عن حقيقة الإسلام غير ميسّر ولا قابل لاستيفاء شروط الدقة والموضوعية[1].

وماذا يقول هؤلاء إذا وجدنا بين المستشرقين من ينسج على منوالهم، ويشعلون النار بوجه الاستشراق نفسه، بكل ما تيسّر لهم من أحطاب. فالمستشرق المعروف (هـ. ا. ر. جب Gibb H.A.R ـ 1885 ـ 1971) الذي عُرف بأستاذيته وألمعيته الهادئة، يرى على غرار ما يراه أصحاب مواقف الرفض المذكورين، أن التطوّر (مخلّ) بالإسلام، والإصلاح خيانة وجناية في حقّه. ونشأت لديه معارضته الواضحة لكل العوامل المستجدة في الفكر والمجتمع الإسلاميين الحديثين، كالحركات الإصلاحية والوطنية، ومشاريع التحديث والمعاصرة، والتي مصدرها التجارب الحياتية المتدافعة والتوترات الصراعية في التاريخ.. ويرى في تحليلاته في كتابه (دراسات في حضارة الإسلام):

1 ـ إن وحدة البنية الإسلامية تترجمها ثقافتها وأخلاقيتها الداخلية.

2 ـ إمكانية (مسْلمَة) الشعوب كافة، دون التأثّر بثقافاتها ومميزاتها.

3 ـ وضرورة سيطرة النظام الديني على النظام السياسي.

ومع ذلك فإنّ الدكتور محمد البهي يضمّ (غب) هذا في قائمة المستشرقين الخطرين[2]. رغم أنه وصفه بأنه أكبر مستشرق إنكليزي من المعاصرين. إضافة إلى أنّه كان عضواً في المجمع اللغوي (العربي) في

---

(1) سالم حمّيش، ص.ن.

(2) كتابه ـ الفكر الإسلامي الحديث، مذكور، ص553.

مصر، زمن كبار محرّري (باحثي) دائرة المعارف الإسلامية، وله كتابات كثيرة (يذكرها محمد البهي)، فيها عُمق. وهذا هو سبب خطورته.

من هذا يتبدّى لنا أن هؤلاء (الغيارى) لا يقبلون أن يمسّ أو يدرس أحد من الأجانب تراثهم، حتى لو كتب هذا الأجنبي وفق رغباتهم، فلا هدنة معهم. والغيارى جاهزون لتوزيع التسميات ـ وأحياناً الشتائم والتُّهم ـ على من يتجاسر على الاقتراب من تراثهم، فيسحبون البساط من تحت أقدامهم. ولكن بالمقابل، لا بأس أن يقولوا هم أي شيء عنهم وعن عقيدتهم وعن السيد المسيح، وعن (إنجيلهم المحرّف) رغم أن المستشرقين الباحثين عن الحقيقة لا ينطلقون من مفاهيم دينهم، فبينهم من لا يعتنق أيّة عقيدة دينية. وهم أول من شكّكوا ليس في الأديان وطبيعتها ونشأتها وانحرافاتها ... إلخ، فحسب، كما هي الحال مع (إرنست رينان Ernest Renan) ـ مثلاً ـ أو في طريقة ميلاد السيد المسيح، ومعجزاته التي يعترف بهما القرآن الكريم، بل يشكّك البعض في وجوده أصلاً، وفي فحوى إنجيله، كما يشكّكون في طهارة السيدة مريم العذراء التي يجلّها القرآن. فقد ورد فيه ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1] ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[2].

﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾[3]. ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[4].

ويرد ذكر مريم في أربع وثلاثين آية، في اثنتي عشرةَ سورة، وسُمّيت إحدى السور باسمها (سورة مريم) وهي تحملُ رقم (19)، كما ورد اسم عيسى خمس وعشرين مرة، والمسيح إحدى عشرة مرة.

(1) سورة آل عمران: الآية 42.
(2) سورة آل عمران: الآية 45.
(3) سورة النساء: الآية 156.
(4) سورة النساء: الآية 161.

الاستشراق والتّبشير

لم نقرأ أن مستشرقاً أدخل أُناساً إلى دينه، فللمستشرق اهتماماته العلمية الخاصة، ولهذا فالزوابع التي أُثيرت حول دور المستشرقين التبشيري لهي زوابع مفتعلة، الغرض منها هو تخويف الناس (بفزّاعة وهمية) لكيلا يطّلعوا على النتاج المعرفي الذي توصلوا إليه، وهم ـ أي كتّابنا ـ يربطون بين أمرين بعيدين عن بعضهما. فنجد أن د.عمر فروخ بعد أن يطعن الاستشراق في كتابه[1]، عاد وكتب في جريدة (النهار) البيروتية في أواخر عمره، ليقول: إن المستشرقين طائفة من الناس، كالشعراء والفقهاء والأطباء والتجّار والسياسيين والمهندسين، منهم العالم والجاهل، ومنهم المنصف والمتحامل، ومنهم المحسن والمسيء، ومنهم المخلص والمخادع. فإذا نحن كرهنا أعمال نفر من المستشرقين فلا يجوز لنا أن نَصِم بالسوء جميع المستشرقين، ولا أن ننكر فضل الاستشراق... إن العملية الحسابية نفسها لا يمكن أن تكون خطأ، ولكن الذي عالج تلك المسألة أخطأ في حلها[2].

ولهذا لا يمكن القول بوجود تصوّرات غربية واحدة أو موحّدة، بقدر ما خضعت هذه التصورات للتغيير والتطوير، حسب الصيرورة التاريخية. أي

(1) الذي ألّفه مع مصطفى الخالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، بيروت، 1953، والطبعة الرابعة سنة 1970، كما نشر د.عمر فروخ بحثه (المستشرقون ما لهم وما عليهم) في دورية (الاستشراق) بغداد. 1987، السنة التي توفي فيها وهو في الثمانين من عمره، انظر الدورية، ص54 ـ 62.

(2) كتب د.عمر فروخ ذلك في الجريدة المذكورة (النهار) في 31/ 1/ 1986، فيما كان العداء للاستشراق في إحدى ذراه واختلاطاته.

أن الدراسات التي أُنجزت، حسب تصورات سابقة، حول هذا الموضوع الشائك والمعقد، وقعت ضحيّة نظرة واحدية وفي منزلق الإطلاقية، فذهب البعض من كتّابنا إلى أن المستشرقين نظروا إلى الإسلام والمسلمين نظرة تقدير، باعتبارهم صنّاع حضارة اقتبست منهم حضارة الغرب الكثير، في حين ذهب البعض الآخر إلى تصفية تلك الحضارة، أو اعتبروها مجرد نقل ومحاكاة لحضارة الإغريق وغيرها، ليس إلّا.

إن هذه الأحكام الإطلاقية تفتقر إلى الموضوعية التي لا يمكن التحقق منها إلّا بالعودة إلى التاريخ بأمانة، فهو وحده المعيار الصحيح لبرهنة الأحكام، وكشف الصواب أو الخطأ. التاريخ وحده هو القادر على التثبّت من طبيعة نظرة الغرب إلى الإسلام، تلك النظرة التي تباينت وتراوحت بين الإشادة وبين التنديد والاستخفاف، حسب المعطيات التاريخية التي شكّلت منظور الغرب ومخياله.

إنّ تطور مجتمع الغرب، لاسيما من نظام الإقطاع إلى البورجوازية والنظام الرأسمالي، ثم الإمبريالية أخيراً[1]، قد أثّر على تشكيل وتكوين رؤية هذا العالم التي لم تكن ثابتة أو مطلقة، إنما مسّتها رياح التغيير[2]..

نعود إلى سياق الموضوع لنقول: إن المبشرين ـ على كثرتهم وتنوّع أساليبهم لم يستطيعوا إقناع أي مسلم بترك قناعته، وإدخاله إلى عقيدته وأكثر من هذا فإننا نرى أن الدارس أو الباحث الغربي الذي يحاول إقناع الآخرين بالدخول إلى العقيدة المسيحية يفقد صفة الباحث أو المستشرق، ويدخل في خانة المبشّر. وحتى بالنسبة لهؤلاء المبشرين، نسأل الكُتّاب الذين يتحدّثون بهذا التفكير المخالف للحقيقة نعلن أن المستشرق الألماني يوهان فوك (Johann Fuck ـ وُلد 1894) ذكر أن فكرة التبشير في الوسط الإسلامي قد

(1) انظر بهذا الصدد: ل. سيغال، لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ، دار دمشق، طبعة 4/ 1974.

(2) د. محمود إسماعيل، إشكالية المنهج في دراسة التراث، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص132.

مُنيت بفشل ذريع، وبخيبة أمل كبرى حتى الآن.. وأنّ أحد خبراء التبشير من الكنيسة الدومنيكانية ألّف كتاباً عنوانه (نبذة من التبشير الصليبي في الوسط الإسلامي) أكّد فيه أنه لم يجر تعميد أحد المسلمين، فإذا ما حصل فعلاً، فزوج من أسرى الحرب المسلمين، ونادراً ما دخل أحدهما إلى المسيحية بإخلاص[1]. وهذا دليل كاف على إخفاق المبشرين في العالم الإسلاميّ. غير أننا لو تمعنّا في العنوان الضخم لكتاب (المستشرقون والتنصير) لمؤلفه أ. د. علي بن إبراهيم الحمد النملة، لما وجدنا بين دفتيه سوى (33) صفحة يتحدث فيها عن الموضوع، عدا (4) صفحات المقدمة، والبقية لنحو (340) مستشرقاً يفترض أنهم مستشرقون متنصرّون جميعاً، كما يشير عنوان الكتاب، إلّا أننا نرى أنّ المؤلف يختم سيَر بعض المستشرقين المبتسرة بكلمة: (ولا يظهر من سيرته آثار من التنصير» انظر صفحات 53، 87، 89، 91، 92، 93، 97، 99، 100، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 116، 117، ولا داعي لذكر أرقام صفحات الكتاب الأخرى.

إضافة إلى أن بقية الأسماء لا تحمل ما يشير إلى أنهم كانوا متنصرين، لذا فلا علاقة لهذا الكتاب، لا بالاستشراق ولا بالتنصير، رغم إعلان الكاتب بأنّ مسألة ارتباط الاستشراق بالتنصير (مسألة مسلّم بها)، حتى من المستشرقين أنفسهم، معتمداً على طروحات نظيره عبد اللطيف الطيباوي. ثم يقول: ولا يزال الارتباط بينهما وثيقاً، وسيظل كذلك، مهما جرت المحاولات لفك هذا الارتباط، إذ لا يزال هناك مستشرقون منصّرون، وسيظلّ هناك منصّرون مستشرقون، بل إني أرى المنصّر، لاسيما في البلاد الإسلامية، مضطراً إلى الرجوع إلى النتاج الاستشراقي في الدراسة، والتعرّف على هذه المجتمعات[2]. ولا شك أنه يقصد بالتنصير

(1) يوهان فوك، مذكور، ص28.

(2) د. علي بن إبراهيم الحمد النملة، المستشرقون والتنصير، مكتبة التوبة، الرياض السعودية 1998، ص10 ـ 11.

التبشير عينه، كما يتبدّى من هامش (1) في ص (17). وأنّ التنصير هو الأصل الحقيقي للاستشراق، وليس العكس كما يذهب أغلب الباحثين (ص25). بل إنّ الهدف من الاستشراق هو التمهيد للاستعمار الزاحف (ص26).

هكذا يقع الدكتور النملة في جملة مطبّات، وهو يريد أن يقول كل شيء، وإذا به لا يقول أي شيء. نعود إلى ما يقوله: والاستشراق والتنصير وجهان لعملة واحدة، هذا ما نقرّره. وإن الاستشراق تنصير من وجوه، والتنصير استشراق من وجوه (ص 35). ثم يناقض الكاتب نفسه ليعلن في الجملة التالية: إن هذا الإطلاق لا يتفق مع هاتين الظاهرتين، فالاستشراق ليس كله تنصيراً، والتنصير ليس كله استشراقاً، وبالتالي فإنه يمكننا القول أن ليس كل مستشرق منصّراً، كما أنه ليس كل منصّر مستشرقاً (ص36) وهكذا يوجّه هذا الرجل تفكيرنا، ذات اليمين وذات الشمال، وكما يشاء، وليس بوسعنا إلّا أن نقول: ما هكذا يورد الجمل أيها الأخ. وحين يضغط على نفسه ليكون منصفاً لا يستطيع أن يقول سوى كلمتين (الهدف «العلمي النزيه») ص46.

ولعلّنا لا نتجنّى على المؤلف حين نقول إنه تجنّى على نحو (80) من المستشرقين، ويصف أعمالهم بأنّها (لا علاقة لها بالتنصير) (!).

إذن لماذا يتمّ إدراجهم ضمن عنوان كتابه المخلّ بالجانب العلمي، وهو يدّعي العلمية والنزاهة والموضوعية، والابتعاد عن الهوى، ولاسيما وهو يضع عنواناً ثانوياً تحت عنوان الكتاب الرئيس: (دراسة للعلاقة بين ظاهرتين، مع نماذج من المستشرقين المنصّرين) ويلاحظ أنه يضمّ الدارسين اللبنانيين (من يسوعيين ومارونيين والرهبان الفرنسيسكان وكبوشيين) إلى جملة المستشرقين التنصيريين، وكذلك يفعل مع الرهبان اليسوعيين المصريين (ص88).

هذا وممّن ليس تنصيرياً ويدرج اسمه تحت يافطته ـ إضافة إلى العدد

المذكور ـ تشارلز آدامز (1883 ـ 1948) وهو أول اسم يذكره ضمن القائمة الكبيرة المذكورة. فهذا الأمريكي لم يكن لا مستشرقاً ولا تنصيرياً، عُيّن مديراً للمدرسة اللاهوتية في العباسية بمصر، ومات ودُفن في مصر. من أعماله ترجمته لكتاب علي عبد الرزّاق (الإسلام وأصول الحكم) إلى لغته الإنكليزية تحت عنوان (الإسلام والتجديد). فأين عمله التنصيري، وكم من المصريين المسلمين أقنعهم بالدخول إلى المسيحية؟ وكل ما عمله هو ترجمة كتاب وإدارة مدرسة لاهوتية كانت موجودة قبل قدومه إلى مصر.

مستشرق آخر من التنصيريين (كارل أوريفيلوس 1717 ـ 1787 سويدي وضع مصنّفات وافرة عن الإنجيل. (ص: 57) هذا كل ما ذكره النملة عن هذا المؤلّف السويدي. فحسب هذه المعلومات فهو ليس مستشرقاً، أولاً. وليس تنصيرياً مبشّراً بدينه، ثانياً. فلماذا يندرج اسمه ضمن قائمة (المستشرقين التنصيريين) إذن. وما دخلك أنت وهو يضع مصنّفات وافرة عن الإنجيل؟ من سيحاسبني إذ وضعتُ مصنّفات وافرة عن القرآن؟ وضمن أيّة قائمة سيُدرج اسمي.

ومن المستشرقين التنصيريين (الأب انجاريلي ـ 1779 ـ 1845) إيطالي. كان مدير القسم المصري في متحف الفاتيكان (روما). وكتب عن آثار مصر وبلاد النوبة في تسعة مجلّدات (ص58). فأين جهده التنصيري يا ترى وهو يعيش في الفاتيكان مقرّ الكنيسة البابوية.

و(الأب باركس 1912): ألماني من الرهبان الفرنسيسكان يحمل الدكتوراه في اللاهوت، ومأذون في علوم الإنجيل) (ص61).

(الأب بولوموا، لـ (1856 ـ 1926) من الرهبان اليسوعيين، أرسل إلى لبنان وسورية، وعمل أستاذاً للنبات وصنّف فيه) (فهل نشر النصرانية بين النباتات التي ألّف عنها(!). (الأب بيشيا (1780 ـ 1839) إيطالي له آثار تاريخية وأدبية. نشر كتاب أزهار الأفكار لأحمد التيفاشي، وترجم تاريخ المسلمين في إسبانيا للمقري) (ص71). (جسيل، س، (1864 ـ 1932)

فرنسي. من أساتذة المعهد الكاثوليكي في فرنسا، ومن علماء الآثار، واهتمّ بآثار الجزائر والحجاز) (ص80). فهل نشر التنصير في الحجاز والجزائر، رغم أن فرنسا كانت قد احتلّت الجزائر منذ أكثر من عقدين من مولد هذا (التنصيري). (كارل مارتي ـ (1855 ـ 1925) سويسري. أستاذ اللاهوت في بال وبرن. نشر عدّة مذكرات عن العهد القديم) (ص149) هل هذا يعني أنه نشر النصرانية في الشرق؟ وليكن هذا الواعظ آخر من نذكرهم هنا: (ألن واطسون. أمريكي من أصل بريطاني. عمل في الكنائس واعظاً ومحاضراً، كما عمل مستشاراً لإحدى الجامعات الأمريكية، وليست له آثار بحثية تُذكر في التنصير، سوى مواعظه ومحاضراته) ص163. ولم يذكر النملة في أي بلد شرقي كان يعظ ويحاضر وينصّر الناس(!). ما شأنك مع رجل كنيسة وهو يعظ، أو يعمل في الجامعات الأمريكية؟ وهل أساء أو طعن في ديننا الإسلامي؟ هل تحاول أن تدخل من يعظ في بلاده النصرانية ويحاضر في جامعاتها في قائمة المتنصّرين؟

ومن المفيد أن نسجّل ملاحظة أخرى على من يعتبره المؤلف من (طلائع المستشرقين) لنرى مدى موضوعيته ـ وهو يتبجّح بها كثيراً في مقدمة كتابه ـ يقول: توميدا ـ 1352 ـ 1432. من مواليد ميورقة، ومن طلائع المستشرقين ومن الرهبان الفرنسيسكان. أسلم وتسمّى بعبد الله بن علي. وتوفي بتونس. من آثاره (تحفة الأريب على أهل الصليب) معتمداً فيه على آراء ابن حزم. وبإسلامه لا يعدّ من المستشرقين المنصّرين، بل لا يعدّ من المستشرقين، لأنّ إسلام المستشرق يدخله في عداد علماء المسلمين) (ص74). أي رأي متهافت. لماذا إذن تذكره في كتاب يخصّ التنصير.

ومن الملاحظ أنّ الكاتب يصف الجامعة الأمريكية في بيروت (وفي غير بيروت كذلك) بأنها (تمارس ما أُسّست من أجله في التنصير) ونشر الثقافة الغربية ـ ولا يقول علوم الغرب ـ ومحاربة العربية والإسلام. ولم يكن لهذه الجامعة أية أهداف علمية منذ نشأتها عام 1830 إلى الآن، ولكنها تخصصت بتخريج دفعات من المؤمنين بالثقافة الغربية والجواسيس

والمبشّرين، وغيرهم الذين غالباً ما استخدموا لتحقيق أغراض استعمارية. ويضيف: على أنّ هذه الأحكام ـ على إطلاقها(!)، لا ترضي بعض المثقّفين العرب المعاصرين[1].

ومثل هذه التآليف ترسم لنفسها صفة العلمية (ص: 9) تارة، والموضوعية تارة أخرى، أو البحث العلمي المتجرّد التام من سيطرة الهوى والعاطفة الزائدة عن المطلوب تارة ثالثة (ص10) يا لهذا التلفيق، ويا لبؤس الكتابة.

ومن المدهش ما يذكره الدكتور النملة في كتاب آخر له عن محاولات (التنصير والتبشير) ويقول: ومع هذا كله، ومع هذه الجهود كلها، فشل التنصير في تحقيق هدفه الظاهر القريب... وإن الإسلام بقي نقيّاً محفوظاً من كل محاولات التغلغل فيه لتقويض دعائمه، ذلك أن الله تعالى قد تكفّل بحفظه، مادام على هذه الدنيا نفس تتعطش للأمان الروحي، وتسعى إلى توطيد علاقة المخلوق مع الخالق. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[2]. إذن لماذا هذا التضخيم لظاهرة التنصير، في مثل هذه الكتابات المضيّعة للوقت، رغم ادّعاء الموضوعيّة في نقاش ودون اللجوء إلى أسلوب عاطفي، هجومي أو دفاعي، قد يصل إلى تعمية الحقائق.. حتى لا يختلط الذاتي بالموضوعي، فتختلط الأوراق. حسب قوله في مقدمة كتابه[3]. لكن مفعول هذا الكلام الجميل ينتهي من أول صفحة[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص92، هامش 2.

(2) سورة الحجرات: الآية 9، انظر النملة، المذكور في (الشرق والغرب)، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ الغرب 2005، ص79.

(3) النملة، ن.م، ص13.

(4) ود. النملة له تآليف أخرى في مجال الاستشراق، أو ربطه بالتنصير، عدا كتابيه المذكورين، وهي:

1 ـ الاستشراق والدراسات الإسلامية.

2 ـ المستشرقون ونشر التراث.

3 ـ التنصير في المراجع العربية.

=

بعد هذا التفصيل لبعض ما كتبه صاحب الكتابات الكثيرة والفضفاضة نعود إلى تساؤلنا: أين هم من أقنعهم المبشرون؟ أين اختفوا؟ ألم يقرّ بعض (الغيورين) أنهم فشلوا في مهمتهم للسبب الذي أورده النملة قبل قليل.

ومثله أعلن عبد القهار داود العاني: (إن المبشّرين ـ انتبه ـ إن المبشّرين وليس المستشرقون ـ شكوا في عدد من المؤتمرات التبشيرية ـ وليس في مؤتمرات المستشرقين ـ من إخفاقهم في تحويل المسلمين إلى النصرانية. وقالوا: إنه لا يستجيب أحد من المسلمين للتبشير إلّا أحد اثنين: طفل مخطوف من أهله (المبشّرون هذه المرة صاروا يخطفون الأطفال!) وهو صغير فيربّى على النصرانية، وهو جاهل بأصل عقيدة ما (هذا لا يدخل في نطاق التبشير أصلاً، إن حصل أن خطفوا طفلاً)، ورجل مُعدم لا يجد سبيلاً للعيش إلّا الدخول في النصرانية، ليحصل على لقمة الخبز، ويظلّ من المشكوك فيه أنه غيّر عقيدته حقيقة)[1]، إذن كيف تُدخل هذا الجائع ـ الذي ادّعى أنّه تنصّر ـ ضمن المستجيبين للتنصير، ولماذا تدعه يجوع؟ ثم يستجدي من النصراني ليشبعه لقاء دخوله الكاذب إلى النصرانية؟ ولماذا لا تغيثه من أموال الزكاة والصدقات؟.

لكننا نقول: إن مساعي المبشّرين ربما نجحت في نشر المسيحية في أماكن أو بقاع هامشية بعيدة عن قلب العالم الإسلامي، فترك البعض القليل عقيدتهم وتأثّروا بالمبشّرين، مثل سكّان جزر الهند الشرقية (أندونسيا) ـ مثلاً ـ أو أطراف الصحراء الإفريقية الكبرى الجنوبية، أو في بعض أجزاء سواحل إفريقيا. أي في مناطق غير مسلمة. وإن حصل في مناطق إسلامية فإن

=

4 ـ التنصير، مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته.
5 ـ ظاهرة الاستشراق.
6 ـ الاستشراق في الأدبيات العربية.
7 ـ الاستشراق في خدمة التنصير واليهودية (بحث).
8 ـ التنصير في الأدبيات العربية.
وربما صدرت له كتب أخرى، بذات المضامين والعناوين المتشابهة.

(1) د. عبد القهار عبد الله العاني، مذكور، ص82.

سبب ذلك يعود إلى النزاعات الداخلية بين المسلمين أنفسهم، أو عدم تقديم الدول الغنية الإسلامية المعونة للمعدمين في تلك المناطق، في حين تنشط فيها الدول الغربية والمنظمات الإنسانية لتقديم المساعدات للمنكوبين والمتضرّرين[*]. وأرى أنّ المسلم لا يمكنه ترك دينه، ومن تركه لم يكن إلّا مسلماً بالوراثة، ولم يدخل الإيمان إلى عقله. ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ﴾[1]. فسلّم هذا المسلم قيادهُ إلى أقرب مبشّر.

ومع ذلك فإنّ التبشير استقرّ في أذهان البعض بشكل مخيف، فقد كرّر أحد المعنيين بالدراسات الاستشراقية لفظ (التبشير) ومشتقاته ثلاث عشرة مرة في صفحة واحدة من كتاب له، معتبراً أعمال كتّاب الغرب عن الإسلام والقرآن والرسول ﷺ أعمالاً تبشيرية[2]. كما يتبدّى لهؤلاء أنّ الهدف هو إلحاق الشرّ والأذى بالمسلمين، بنشر أفكار معادية لعقيدتهم والاستخفاف بمقدّساتهم وعقولهم.

إن المبشّر ينشر دينه، يبشّر به ـ بأسلوب الإقناع، وربما بتقديم المغريات، كما نقرأ في التآليف المتشابهة عن الاستشراق. لكنهم لم يلجؤوا إلى سفك الدم في حال رفض الناس لمحاولاتهم، إنهم لم يقتلوهم حين فشلوا في إقناعهم. لم يضعوهم أمام أحد خيارين.

إن المبشّر لا يحمل تحت عباءته، تحت مسوحه، سلاحاً ليكون الحلّ الفاصل بينه وبين من يرفض التبشير. ثم أو ليس من حق أهل العقائد الدينية

(*) كما حصل في الزلزال والإعصار الفريد في قوته التدميرية (سونامي) أو ما سمي بـ(كارثة يوم الأحد الجهنمية) التي عصفت دول المحيط الهندي الشمالية (جنوبي قارة آسيا) نهاية عام 2004، قتل فيها أكثر من (200) ألف أندونيسي كلهم (أو أكثريتهم الساحقة) من المسلمين، فأسرعت ألمانيا بتقديم أكثر من ثلاثة أرباع مليار دولار أمريكي، معونة للمنكوبين، وقدمت اليابان ـ الدولة البوذية: نصف مليار دولار، وأمريكا 350 مليون، في حين لم تزد مساعدات دول الخليج الإسلامية الثرية عن 100 مليون دولار.
(1) سورة الحجرات: الآية 14.
(2) د. ناصر عبد الرزاق الملا جاسم، مذكور، ص87.

وغير الدينية (الوضعية) أن ينشروا عقيدتهم ويبشّروا بها؟ وإلّا كيف تنتشر العقائد والأفكار؟ يحاول أهل العقيدة ـ أيّة عقيدة ـ أن يُقنع الناس للدخول إلى عقيدتهم، وإذا فشلوا تركوهم. وقد استعمل الرسول ﷺ مع بني قومه سبيل الإقناع وأسلوب اللّين، وليس الشدّة بادئ ذي بدء ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾[1] فكان ﷺ مبشّراً ونذيراً ﴿إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2] و﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾[3] وانتشر الإسلام (بالتحرير والتبشير)[4] ولكنّي أرى أن التبشير سبق التحرير، إذا كان المقصود من (التحرير) هو (الفتح أو الغزو) فالتحرير يحتاج إلى امتشاق السلاح.

أولم يبشّر المسلمون الأوائل بدينهم في بلدان النصارى والمجوس؟ ألم يُدخلوا نصارى الشام ومصر وغيرهما إلى الإسلام؟ هل دخل أجدادنا قبل أربعة عشر قرناً، وخلال الفتوحات الإسلامية، إلى الدين الجديد، بقوّة السلاح، بامتشاق السيف بوجه غير المسلمين، إن رفضوا أن يدخلوا إلى ديننا؟ ألم تدخل جماعات غفيرة إلى الدّين الإسلامي بالتبشير وبقوّة الإقناع؟ أم أُدخلوا إليه بحدّ السيف وعلى أسنّة الحراب أو التلويح بهما؟ ألم ينفِ كُتّاب مسلمون أن نشر دينهم لم يتمّ باستعمال أساليب العنف والإجبار، ولم يكن القتال (الجهاد) إلّا كحلّ ثالث أخير في حركات الفتوح الواسعة؟

---

(1) سورة آل عمران: الآية 159.

(2) سورة الأعراف: الآية 188.

(3) سورة البقرة: الآية 119.

في العدد (2201) من صحيفة (الزمان) البغدادية الصادرة في 30/ 8/ 2005 مقال لحميد المطبعي عن (محمد حسين كاشف الغطاء) المصلح المجاهد (1878 ـ 1954) صاحب المدرسة التبشيرية الأولى، ووريث بيت شرعي) يقول: (هل يجوز لنا أن نبشر ولا يجوز لغيرنا؟ ومن خلال عشرين آية نستشف أن الرسول أرسل ليبشّر الناس بالعقيدة الجديدة، وينذرهم بالعواقب إذا رفضوها، فكان محمد ﷺ بشيراً ونذيراً)، سورة الأنعام: الآية 48، وسورة الكهف: الآية 56، وآيات أخرى.

(4) د.حميد حمد السعدون، الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان ـ 2002، ص100.

ألا يتباهى المسلمون أنّ الإسلام في أكبر دولة إسلامية (أندونيسيا) وفي جنوب شرقي آسيا (ماليزيا وتايلند والفلبين وغيرهما) قد انتشر سلماً عن طريق التجّار الذين بشّروا بدينهم، واقتنع سكّان تلك المناطق به؟ ألا يسعد المسلم حين يرى أنّ الناس في أوروبا وأمريكا وغيرهما قد اقتنعوا ـ في العصر الحديث ـ الدخول إلى الإسلام عن طريق إرسال الأئمة والدُّعاة، أو عن طريق الجاليات الإسلامية، والمجلات والإذاعات المرئية والمسموعة التي تكفّلت بها وموّلتها دول إسلامية، ولاسيما المملكة العربية السعودية وقطر ودول خليجية وغير خليجية، أخرى؟ حتى صار يعيش (لحد بداية 2004) نحو (68) مليون مسلم في دول الغرب، لهم مساجدهم وأوجه أنشطتهم المختلفة، بلغ عدد مساجدهم في الولايات المتحدة لوحدها أكثر من (6000) ستة آلاف مسجد[1]. وفي فرنسا نحو (3500) مسجد، منها (110) في باريس الكبرى لوحدها، هذا عدا عن المدارس الرسمية والخاصة، والمقابر والمجازر والمطاعم والمحالّ التجارية والنوادي الاجتماعية والثقافية، والمكتبات الخاصة بهم. وصار الإسلام الدين الثاني في بلجيكا، ودخل المسلمون معترك الحياة السياسية في الحكومات والمجالس البلدية، ولاسيما في فرنسا والسويد، ممّا يوحى أنّ ثمّ تأثيراً للمسلمين في الغرب، رغم ما حدث في العاصمة الاقتصادية (نيويورك) والعاصمة السياسية (واشنطن) في 11/ أيلول ـ سبتمبر/ 2001 من أحداث رهيبة معروفة للجميع[2].

يقول النملة: في ضوء هذا التنامي المستمرّ للإسلام في الغرب، بفضل التأثير الطيّب، والممارسة الجادّة للمسلمين، وترسيخ مفهوم القدوة[3]. كما يقول: بفعل نجاح حملات التبشير والدعوة الإسلامية،

---

(1) النملة، الشرق والغرب، ص30، نقلاً عن نشرة (أصفار) العدد (65) الصادرة في تموز، 2004، ص5.

(2) م. ن، ص31.

(3) المصدر نفسه.

ووجود الحرية الكبيرة في الغرب لاعتناق أيّة عقيدة، أو عدم اعتناق أيّة عقيدة. فهل ترك هؤلاء عقيدتهم السابقة في ديارهِم هُم خوفاً من المسلمين، أم أنّهم اقتنعوا بعقيدة الإسلام بمحض إرادتهم وبفعل تبشير المسلمين لدينهم، وباللجوء إلى أسلوب الحوار الحضاري معهم؟ ودون أن يُتّهم بالارتداد والمروق أو الإلحاد، أو التهديد بالقتل، وانتهى الأمر بسلام، وكأنّ شيئاً لم يكن، (بسبب وجود الحرية الكبيرة في الغرب) وليس بقوة السلاح أو التلويح به.

وبالمقابل: أين هم المسلمون الذين تركوا دينهم وتنصّروا؟ وهل كان صراع الرسول ﷺ مع الوثنيين أم مع النصارى الذين ذكرهم القرآن بكل ودّ واحترام. فقد ورد ذكر عيسى والمسيح (36) ست وثلاثين مرة بتقدير وتبجيل واضحين ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[1] و﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾[2]، كما ذكر مريم (34) أربع وثلاثين مرة بينها ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3] و﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾[4]. ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَىٰ مَرْيَمَ بُهْتَٰنًا عَظِيمًا﴾[5] هذا هو الوجه المشرق والجانب السمح للإسلام.

إن كُتّاباً من المسلمين، أجهدوا أنفسهم كثيراً لكنّهم أخفقوا ـ كما ذكرنا ذلك ـ في العثور على مسلمين تنصّروا للتدليل بأنّ الاستشراق مرتبط بالتبشير أو التنصير. وإذا افترضنا جدلاً أنّ ثمّ من تنصّر، فهل تمَّ ذلك بتأثير المستشرقين، كما يعلن ذلك هؤلاء الكتّاب[6]، أم بتأثير مبشّرين أوكلَ إليهم

---

(1) سورة البقرة: الآية 253.
(2) سورة النساء: الآية 171.
(3) سورة آل عمران: الآية 42.
(4) سورة آل عمران: الآية 45.
(5) سورة النساء: الآية 156.
(6) انظر على سبيل المثال:
1ـ محمود حمدي زقزوق، ص18 ـ 26، وص27 ـ 31. =

قادة الكنيسة مسؤولية نشر دينهم، وتوجيه الناس إلى تعاليم دينهم وإقناعهم للدخول إليه، وهذا ليس من واجبات المستشرق. إمّا أن المستشرق مسيحيّ متديّن، فليس من حقّنا أن نحاسبه على ذلك، إذ ليس من المطلوب من المستشرقين أن يكونوا غير متديّنين، ملحدين، لكي نعتبرهم (غير مبشّرين). فهم لا يبحثون عن تراثنا وعقيدتنا، من أجل إرضائنا، بل يدرسون ما لنا وما علينا، وحسب منطلقاتهم أو رؤاهم ومناهجهم.

إنّ ظروفاً محليّة، وطبيعة العلاقة بين القوى، هي التي أفرزت عقلية استعمال القوة لإجبار المقابل ـ حين تستدعي الحالة ـ إلى قبول الإسلام، وتطبيق الجهاد في سبيل الله. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾[1]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2] والآية: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[3] وآيات أخرى.

يقول النملة: لما لم تستجب قيادات العالم للانضواء تحت راية الإسلام، لجأ المسلمون إلى الغزوات التي انطلقت إلى شمال الجزيرة العربية، أي إلى (الغرب!) حيث الروم، وإلى الشرق، حيث الفرس. ويضيف: وهذه الغزوات كانت لتقوية الشوكة، وضمان قوّة ومناعة المسلمين، إذ لم يجبر المسلمون على الدخول في الإسلام، ولكنهم حموا أولئك الذين آثروا البقاء على دينهم، اليهودية أو النصرانية، مقابل الجزية

= 2ـ وانظر صفحات من د.نذير حمدان: مستشرقون، سياسيون، جامعيون، الطائف ـ السعودية، 1988.
د.قاسم السامرائي: الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، دار الرفاعي، الرياض، 1983.
د.عمر فروخ ومصطفى الخالدي، وعبد الله الشرقاوي، ود.رشيد العبيدي، ود.عرفان عبد الحميد ومحمد البهي... إلخ.
(1) سورة الأنفال: الآية 65.
(2) سورة التحريم: الآية 9.
(3) سورة الأنفال: الآية 12.

التي تؤخذ من القادرين منهم، ذلك أنهم دخلوا في حمى الإسلام، وعاشوا في كنف المسلمين، وعايشوهم[1].

لم أقرأ مثل هذا المنطق المنفلت في تبرير غزوات المسلمين، فيبدو لمن يقرأ (تحليلات) هذا الكاتب وكأنه يقدّم اعتذاراً - وليس تبريراً فحسب - لما حصل، حين يعلن أنّ العرب المسلمين لم ينظّموا حملاتهم من أجل إدخال الناس إلى دينهم، بل إنهم قاموا بتلك التضحيات، وخاضوا غمار معارك دامية (كالقادسية ضد دولة الفرس في العراق - واليرموك ضد دولة الروم في الشام) دفاعاً عن أنفسهم. لكنّا لم نقرأ أن الفرس أو الروم قد هيّؤوا جيشاً لمهاجمة جزيرة العرب. فهبّ العرب وشنّوا غزوات لتقوية شوكتهم، وضمان قوّتهم ومنعتهم. والأنكى من ذلك حين يقول إنهم خرجوا نحو الشمال لحماية اليهود والنصارى مقابل الجزية التي تؤخذ منهم(!). ولم يذكر إن كان الفرس طلبوا من المسلمين حمايتهم كذلك(!) حماية اليهود والنصارى ممّن؟ أو لم يخيَّر هؤلاء، حين كانوا في الجزيرة العربية، بين ترك ديانتهم والدخول إلى الإسلام، وبين مغادرتهم الجزيرة، على اعتبار أن (لا يجتمع في جزيرة العرب دينان)؟ إذن حمايتهم مِن مَن؟ من دولة الروم النصرانية؟ أي أن المسلمين حاربوا دولة الروم نيابة عن النصارى واليهود(!)

ثم يناقض الرجل نفسه في صفحة تالية حين يعود ليعلن عقد قران الاستشراق مع التنصير، (فانطلاقة الاستشراق جاءت تعضيداً لحملات التنصير)[2] و(أنّ معرفة الحضارة الإسلامية هي الأساس لانتصار الصليب على الهلال)[3] وأنّ استعمار الغرب البلاد العربية الإسلامية في القرن التاسع عشر والعشرين لم يكن إلّا نتيجة لاستلاب الفكر العربي الإسلامي[4].

(1) النملة، الشرق والغرب، ص 57 - 58.
(2) المصدر نفسه، ص88.
(3) المصدر نفسه، ص89.
(4) المصدر نفسه، ص79.

من حقّكم أيها المسلمون أن تهاجموا أعداءكم. أن تعرّوا أحابيلهم، وتحاربوا مستعمريكم، محتلّي أراضيكم، مستغلّيكم .. ناهضوهم وأدينوا ممارساتهم، ودافعوا عن قيمكم وشرفكم، وشرف الأسرى والعذارى، وهذا من حقّ أي شعب على وجه الأرض. لكن لا تهاجموهم باسم التبشير، وقد أعلنتم[1] كما أعلنوا، فشله[2]. وإن شئتم أن تهاجموا الفكر الآخر، وتحظروا الناس من معرفة ما لا يعرفونه، أو الاطّلاع على ما لا ينسجم مع (المسلَّمات) التي تتصوّرونها أفكاراً غير قابلة للمناقشة، غير قابلة للحوار، غير قابلة للنقد. نعم هاجموا الآخر كما تشاؤون، لكن ليس باسم التبشير (الفاشل) تارة، وباسم الاستشراق، تارة أخرى.

إن مبدأ الحوار ليس محرّماً في ثقافة الإسلام. فنقرأ في إحدى الآيات نداءً إلى أهل الأديان الأخرى، نداء هو بمثابة دعوة للاتفاق على الحد الأدنى المطلوب لتشكيل ما نسمّيه بلغة هذا العصر (جبهة إيمانية للتضامن، فـ ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[3]. وفي الآية الكريمة التالية دعوة إلى الجدال بالحكمة: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[4] هذه دعوة وموقف الإسلام الواضح، حتّى وإن لم يستجب إليها المقابل، إنها دعوة صريحة للتقارب وليست للتباعد أو الخصام. دعوة للمقاربة والاتفاق حول ما هو مشترك بين أهل الأديان، أهل الكتاب، فالقرآن يعتبر أهل الأديان مسلمين إن استجابوا إلى دعوته، حتى إن احتفظوا بدينهم السابق، وكما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ

(1) عبد القهار، مذكور، ص82.
(2) يوهان فوك، مذكور، ص28.
(3) سورة آل عمران: الآية 64.
(4) سورة النحل: الآية 125.

ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿135﴾ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

فالإسلام ـ كأيّة عقيدة ـ انتشر، في حالات كثيرة بالتبشير به، أي اتّباع أسلوب شرح مضامين هذا الدين لمن يبغي الدخول إليه، إلّا أنّ التراث الفكري الإسلامي آثر استعمال لفظ (الدعوة إلى الإسلام) أكثر من استعمال لفظ التبشير، وربما كان سبب حصر لفظ التبشير في أدبيات العقيدة المسيحية يعود إلى اتّباع أسلوب شرح مضامين عقيدتهم دون اللجوء إلى السلاح، بل بالتبشير بالعقيدة، ثم إن كتابهم العهد الجديد هو (الإنجيل) و(angelus) يعني صلاة بشارة العذراء بالمسيح.

وثمّة آية تتحدّث عن أسلوب العنف مقابل أسلوب اللّين، وتنتهي إلى نتيجة مفادها أنّ على المسلم أن يلجأ إلى أسلوب اللّين الذي يحوّل العدوّ أو الخصم إلى أصدقاء ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[2].

فالإسلام ـ حسب هذه الآية ـ يقول للمسلم حوّل عدوّك إلى صديق من خلال الكلمة الطيبة والأسلوب الطيّب. يقول أحد كبار رجال الدين: إنّنا نتفق مع رجل الدين هذا الذي يقول هذه الكلمة، ونقول له: إننا كمسلمين تماماً كما أنتم كمسيحيين. فعندكم التبشير الذي يحمل البشارة، وعندنا الدعوة التي تحملُ فكرنا إلى العالم على طريقة الرسالات، وعلى طريقة الأنبياء التي تحترم إنسانية الإنسان، وتريد أن تربح قناعاته قبل أن تربح جسده[3].

---

(1) سورة البقرة: الآيتان 135 ـ 136.

(2) سورة فصّلت: الآية 34.

(3) نسيب الحسيني، الغرب المتخيَّل، مذكور، ص380.

الاستشراق، العنصرية، والحقيقة

ليس من المنطق أن ننفي ظهور اتجاه عنصري لدى المستشرقين. نعم إن الغرب يطبّق منهجه العلمي في دراساته. ولكن ـ ونظراً ـ لكونه ينتمي إلى عالم متقدم يقوم بدراسة مجتمعات هي دونه في الرقي الحضاري، وفي محاور ثقافاته «علومه، تاريخه، آدابه ولغاته. . .إلخ» ويفترض أن يكون بعيداً عن تأثير الأحكام المسبقة والمواقف المثيرة للعنعنات، أو الآراء المعادية أو المغرضة. ومع ذلك لا بدّ أن يتأثّر البعض بمواقف متحيّزة، وربما من حيث لا يدري، أحياناً.

فالغرب ـ بكل اثنياته ومذاهبه، سليل جملة من الأفكار والتنظيرات التي أفرزتها عوامل تطور بنيته وأنساقها، إضافة إلى الاحتكاك المستمر بوجهيه الدموي والسلمي بينه وبين (الشرق) على مدى التاريخ. ولهذا فليس من المعقول أن ينسوا تاريخ فتوح الشام ومصر وشمالي إفريقيا، وذكريات الحكم الإسلامي في إسبانيا وصقلية، ثم فتح القسطنطينية، ثم صارت جحافل المسلمين تطرق أبواب فيينا، وانتشار الإسلام في مناطق من البلقان «بلغاريا، البوسنة كوسوفو وقبرص. . .».

إضافة إلى كل ما حدث، هناك قناعة محورية لدى أوروبيين تنطوي على وجود فارق أساس وجذري بين جوهر، أو طبيعة عالم الشرق وبين عالم الغرب. وغدا الفارق لصالح التفوّق المزعوم للغرب، يقوم على تبنّي أسطورة الطبائع الثابتة والمتمايزة في تفوّقه وكماله ورقيّه. يقول الشيخ الغزالي (ت 1996) إن الغرب يسعى ـ بالتأكيد ـ إلى إهانتنا، وإلى احتلال

أراضينا، وتدمير الإسلام بإلغاء قوانينه وتبخيس تراثه[1]. فالأوروبي اقتنع - كما يقول إدوارد سعيد - كون هويته متفوّقة بثقافاته على الشعوب غير الأوروبية جميعها[2]. وردّاً على هذا الرأي يأخذ صادق العظم عليه إنكاره للواقع المرّ الذي ساد الغرب من تخلّف وتعصّب وشعور بالدونية أمام الشرق، في القرون الوسطى خاصة، وأنّ الغرب ليس ذلك الكيان الموحّد المتفوّق علىٰ امتداد التاريخ. بينما الواقع - حسب العظم - هو أنّ هذا التفوق ليس إلّا ثمرة مرحلة تاريخية، فهو ليس أزلياً، مثلما ليست دونيّة الشرق (الراهنة) أزلية، وقد يطمح هذا الشرق اللّحاق بالغرب[3].

في سياق مساجلة بين المفكرّين أدونيس وصادق العظم، يقول الأول منهما: إبداعياً، أعني على مستوى الحضارة، بمعناها الأكثر عمقاً وإنسانية، ليس في الغرب شيء لم يأخذه من الشرق، الدين، الفلسفة، الشعر، الفن بعامة، شرقية كلّها، ويمكنكم أن تستأنسوا بأسماء المبدعين في هذه الحقول، بدءاً من دانتي (في كوميدياه) حتى اليوم. فخصوصية الغرب هي التقنية لا الإبداع(!)، لذلك يمكن القول: إن الغرب حضارياً هو ابن للشرق. لكنه تقنياً «لقيط»: انحراف، استغلال، هيمنة، استعمار، إمبريالية. إنه، في دلالة أخرى، تمرّد على الأب، وهو الآن لم يعد يكتفي بمجرّد التمرّد، وإنما يريد أن يقتل الأب[4]. لا شكّ أنّه كلام شاعر.

يقول العظم: إنّ أدونيس لا يتردد لحظة في استخلاص النتائج المنطقية والعملية المترتبة على هذا الموقف، لذلك نراه يصرّ كلّ الإصرار على إرجاع كل ظاهرة من ظواهر الإبداع في الغرب إلى أصولها الشرقية

(1) د. وليم الشريف، المسيحية، الإسلام، والنقد العلماني، دار الطليعة، بيروت، 2002، ص133.
(2) الاستشراق، ص42.
(3) د. صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، نيقوسيا - قبرص، 1994، ص27 - 28.
(4) مجلة (مواقف) العدد 36، 1980، ص150.

المزعومة. أو على حدّ تعبير أدونيس: «كانت الإبداعات الكبرى في الغرب، سواء أكانت دينية أم فلسفية أو فنية، تجاوزاً للتقنية، أي «شرقية» الينابيع إنها نوع من (شرقنة الغرب)[1]. كما ينقد العظم ما ذكره الشاعر أدونيس: «أمام الفكر الغربي يأخذك «النظام»، «النسق» «المنهج» وأمام الفكر الشرقي تشعر، على العكس، أنك في حضرة الهاوية، حضرة السديم، الخلّاق المشرقي هو نفسه سديم، لذلك تشعر، إزاءه كأنك مأخوذ بالرعب»[2].

يردّ العظم: جميل جدّاً، لنا السديم، ولهم الوضوح الديكارتي، لنا الهاوية، ولهم التطوّر التاريخي الصاعد متجدّداً، لنا الرعب الميتافيزيقي، ولهم طمأنينة الركون إلى العلم بقوانين حركة المادة والمجتمع. حقّاً إنها لقسمة استشراقية أدونيسية ضيزى[3].

والملاحظ أنّ أدونيس تابع بوعي تطوّر الثنائي (غرب / شرق) في الفكر، وهو تطوّرٌ تلوَّنَ بإيقاعات الحوادث التاريخية، فمفهوم (الغرب) الذي يشغله هنا هو مفهوم لا ينطبق على مكان جغرافي بعينه، وصرخته المتكررة في الأصل لا «غرب» ولا «شرق»[4]. فالمفهومان، أساساً أو الاتجاهان الجغرافيان ليسا صحيحين، إلّا بالنسبة لمنطقتهما لإقليميهما، فالشرق الأوسط - مثلاً - وكذلك الهند وأواسط آسيا غرب من الناحية الجغرافية، بالنسبة للثقافة اليابانية والصينية.

إنّ عدم الدقّة والغموض يحيطان بلفظ (الشرق)، مثلاً، فهو لا يدلّ على شيء ثابت، بل هو لفظ نسبي، يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة، وفقاً لمركز المنظور ومداه. فهو عند الإغريق، قبل عصر الإسكندر خصوصاً، كان يعني بلاد فارس. وبعد هذا العصر شمل منطقة واسعة بلغت حدود الصين. وفي العصر الوسيط صار يشمل (دار الإسلام).

(1) د. صادق، مذكور، ص80.
(2) مجلة (مواقف) العدد مذكور، ص. ن.
(3) د. صادق، مذكور، ص56.
(4) نسيب الحسيني، الغرب المتخيَّل، مذكور، ص. 34، د. صادق: 79.

وفي العصر الحديث تفاوتت مفاهيمه. فكلما اتّسعت الأبحاث الجيوبوليتكية، ازداد مداه وتقلّص معناه القديم، خصوصاً منذ أواخر القرن التاسع عشر، مع توسّع النشاط الاستعماري. ثم انتقل مركز الثقل من المنطقة التي تمتد من شرقي البحر المتوسط إلى المنطقة التي تتقاسمها الهند والصين واليابان. ثم صار «الشرق» يُطلق ـ بعد الحرب العالمية الثانية على منطقة واسعة من أوروبا نفسها، إثر قيام أنظمة اشتراكية أخرى ـ عدا الاتحاد السوفييتي ـ فصار مصطلحاً سياسيّاً، يشمل دول شرقي أوروبا «المعسكر الشرقي». أمّا مصطلح (الغرب) فصار يُطلق على البلدان التي أبدعت حضارة الغرب الحديثة، (الحضارة الفاوستية) كما يسمّيها (أوزوالد شبنغلر Oswald spengler ـ 1880 ـ 1936) أي على ما يُعرف اليوم (أوروبا الغربية). يقول عبد الرحمن بدوي: أليست هذه البلبلة التي يخلقها مصطلحا (الشرق) و(الغرب) خليقة بنا أن نطرحهما نهائياً وإلى غير رجعة؟ هذا إضافة إلى أن المفهومين لم يتمّ تداولهما بودّ وببراءة، أو بإقرار وجود إقليمين متجاورين يتبادلان المصالح بتفاهم، بل استعملا لإحداث فجوة أو لزيادة الهوّة. فما زال الشرقي، ولاسيما المسلم، يعد شرقه الخاص به (دار سلام) ودار حق. أما دار الآخرين، بما فيه ـ أو خاصة ـ الغرب فهي (دار حرب) في حين أن الغربي على غرار المسلم الماضوي، فهو لا يزال يعاني من عقدة الخوف التي عانى منها أجداده طيلة قرون ثم حوّل هذا الغرب الخوف بعد نجاحاته في ميادين مختلفة إلى أداة فاعلة لإحداث معادلة مقلوبة لصالحهم، ودراسة جوانب تخصّ شؤون تراثنا، تراث الشعوب الإسلامية، وكان ذلك عن طريق الاستشراق.

يؤكد إدوارد سعيد أن جوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمحى، بين التفوّق الغربي والدونية الشرقية «فتسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق، تعيد تأكيد التفوّق الأوروبي على التخلف الشرقي»[1] وهذا يعني أنهما لا يمكن أن يلتقيا أبداً، فسيظلّ الشرق شرقاً، بمعطياته الفكرية والثقافية

(1) الاستشراق: 42.

والحضارية، وسيظلّ الغرب غرباً بمعطياته الفكرية والثقافية والحضارية، أو كما قال شاعر الإمبراطورية البريطانية المذكور [ريدارد كبلنغ R. Kipling]:
إن الشرقَ شرقٌ والغربَ غربٌ وأبداً لن يلتقي الاثنان East is east, and West is west, and never the twin will meet وتغنّى هذا الشاعر غناء لا يُنسى «بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر»[1]، وهما رمزا العراق وبلدان إقليمية أخرى، ورمز لبنان وأقاليم الجبال في المنطقة، وتغنّى بطيوب الهند وأثمارها، والسيطرة على كل شيء، على العالم الفارغ من السكان» أي «الفارغ من المستوطن الأوروبي». فكون العالم مسكوناً من جماعات أخرى «غير أوروبية» من قبل لم تكن له سوى تبعات ضئيلة لدى توماس كارلايل Thomas Carlyle ـ 1795 ـ 1881) الذي كتب في مقالة معنونة (Chartism) أي (الوثيقية) سنة 1839، يقول فيها: زيادة عدد السكّان، ومع ذلك إذا كانت هذه الحافة الغربية الصغيرة من أوروبا مكتظة بالسكّان، أليس كل مكان آخر هو أرض شاغرة تماماً؟. أي تدعونا: تعالوا أفلحوني، تعالوا احصدوني(!) فالركن الغربي الصغير المكتظّ من أوروبا، كوكبنا الأرضي، لا تزال تسعة أعشاره شاغرة (!)، أو مسكونة بالبدو(!) لا تزال تصرخ، تعالوا.. تعالوا(!). أليس كما لو أنّ هذه (الأوروبا) المتورّمة، الجائشة، التي لا تستقرّ أبداً، أوروبا الخاصة بنا، وقفت مرة أخرى، على شفير توسّع لا مثيل له، إنها تصارع، تصارع مثل شجرة جبّارة مرة أخرى، على وشك أن تنطلق في عناق الصيف، وتمتدّ أغصاناً مورقة عريضة، ستملأ الأرض بأكملها»[2].

وما دامت أرض بلدان الشرق هو «العالم الفارغ» وما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات، فإن من الأفضل، بل من مصلحتهم الخاصة، أن يبقوا جهلة(!)... وكتب (تي.أي.لورنس T.E.Lawrence ـ 1888 ـ 1935) إلى (ف.و.ريتشاردز V.W.Richards) عام 1918 يقول ضمن رسالته: أنا أدرك

(1) المصدر نفسه، ص233.
(2) إرفن جميل شك، الاستشراق جنسياً، مذكور، ص129.

أني غريب بالنسبة لهم، وسأبقى أبداً غريباً، لكنني لا أستطيع أن أؤمن بأنهم أسوأ مما أستطيع أن أغيّر طرقي لأتبنى طرقهم»[1].

فالبلد الأجنبي ـ حسب ما يذكره الشاعر ممدوح عدوان، مقدّم كتاب (الاستشراق جنسياً) أو البلد (الغريب ـ Xenophobia)[2] هو ما ليست أوروبا) بل إنه النقيض للصرامة المحترمية، والاعتدال البورجوازي. وقد اضطلعت هذه الصورة بدور مشهود لمصلحة دول الاستعمار، وهي ممارسة لا تزال حيّة حتى هذا اليوم في الثقافة الغربية، وفي السياسة الأمريكية المعاصرة، التي هي امتداد للعقلية الأوروبية الاستكشافية الاستعمارية وهي لا ترى في الجانب (الآخر) من العالم إلّا ما هو غرائبي ولا إنساني[3]. فالشعوب أو (الجماعات) حسب توصيفات العنصريين ـ عليها أن تبقى في الحضيض، في وضع دوني، لأنها لا تستطيع أن ترتقي بنفسها إلى مستويات (غربية)، إلى ما هو (معياري) أو (مقياسي) مطلوب Standard، إلى ما هو ذي صفات أو خصائص يفرضها (القانون العرقي) أو (العرف الغربي).

على غرار هذه النظرة المُدانة ـ يرى رجال الإدارة الكولونياليون الغربيون، في مستعمراتهم أنّ احتلال أراضي الغير مسألة طبيعية، وأن وضع ثرواتهم ودمائهم تحت تصرّف دول الغرب أمر ضروري ومبرّر. فنرى اللورد كرومر (أفلين بارينغ كرومر ـ Cromer ـ 1841 ـ 1917) الذي حكم الهند أولاً، ثم صار الحاكم العام الإنكليزي في مصر لمدة خمس وعشرين سنة، يصف على لسان السير (ألفرد لايل ـ A. C. Lyall) العقل الشرقي قائلاً: إن الدقّة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي، وعلى كل إنسان أنجلو ـ هندي أن يعي ويتذكر هذا المبدأ الأساس. كما يفتقر هذا العقل إلى المنطق، ويتحلّل

---

(1) د. إدوارد سعيد، ينقل رسائل (ت. أي. لورنس العرب The Letters of T.E.Lawrence of Arabia) الاستشراق، ص236 ـ 237.

(2) Xenophobia ـ البلد غير المريح، أو المقزز الذي يثير نوعاً من الدهشة أو الرهبة لإرهاب الغريب أو الأجانب، إرفن جميل شك، الاستشراق جنسياً، مذكور، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص35.

بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هذا الانعدام هو الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. والأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خالٍ من أي التباس، وهو منطقي بطبعه، حتى إن لم يكن قد درس المنطق، كما أنه شكّاك، ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة ما، ويعمل ذكاؤه المدرّب مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو، على النقيض، مثل شوارع مدنه الجميلة شكلياً، يفتقر إلى التناسق.. وإنهم ـ ويخصّ أحفاد العرب في كلامه ـ يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف مَلَكة المنطق، وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدّمات التي يعترفون بصحتها بدءاً[1].

ثم يضيف: ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سذّجاً، غافلين، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة، مجبولون على حب «الإطراء الباذخ»، والدسيسة، والدهاء، والقسوة على الحيوانات، والشرقيون لا يستطيعون السير على الطريق أو الرصيف، فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارع بصورة فورية، وهو أنّ الطرقات والأرصفة شُقّتْ وبُنيت لكي يمشي عليها، وهم عريقون في الكذب.. كسالى.. سيئو الظن، وفي كل شيء تجدهم على طرفي نقيض من العرق الأنجلو ـ ساكسوني في وضوحه، ومباشرته، ونبله[2].

كما أنّ وسائل إعلام الغرب المرئية والمقروءة تظهر المسلمين بمظهر الشهواني، فهم يكثرون من الجواري والراقصات والغلمان، وإنهم غشّاشون.. مدلّسون.. محتالون.. ماكرون في تعاملهم مع الأجانب، كما أنهم إرهابيّون يعشقون تفجير أنفسهم، وقتل الناس بالعشرات، وخطفهم، واغتصاب النساء، وقتلهن بعد تعذيبهن[3].

فالشرقي مطبوع، في نظرهم، على أنه إنسان ثابت غير قابل للتطوّر،

---

(1) د. إدوارد سعيد، الاستشراق، ص69 ـ 70.

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) النملة، الشرق والغرب، ص134.

وهو ما يزال يعيش مثلما كان الإنسان البدائي يعيش[1]. وتتكرّر الصورة. ففي كل مكان يصل إليه الأوروبي، هناك أقوام تعيش حياة غريبة، وغرابتها الأولى لا تقف عند الأرض والإنتاج ونمط الحياة، بل تشمل الجنس كذلك. والجنس يجب أن تكون ممارسته غريبة عند أقوام غرباء، غرباء حتى في أشكالهم، فثمّ تمييز بين (هنا) الذي هو (نحن) في أوروبا، والـ «هناك» الذي يقيم فيه الآخر «الغير.. المختلف عنا» Other ness[2].

ولا شك أنّ هذا النمط من التفكير (العرقي) لا توافق عليه أديان ومذاهب، وقوانين وضعية كثيرة، لكنه يتماهى مع روح التعالي التي جُبل عليها العنصريون، وهو من أنماط التصنيف الشهير لدى علماء الاجتماع المسمّى «التيبولوجيا ـ علم الأجناس البشرية. أو علم النماذج الشخصية المميزة ـ Typology»[3].

هذه الحالة «النمذجة» يمكن سحبها على طرفي المعادلة «الشرقي والغربي» معاً، وقد تأتّت هذه الحالة عبر مراحل تاريخية، وحالات تقدم وأخرى نكوص، فبينما كانت «تاريخانية» تحديث المجتمع الأوروبي تدفع إلى التقدم والديمقراطية، المناسبة لمبادئ المنافسة في الداخل، فإن واقعها دفع أيضاً إلى الاستحواذ على الخارج، والإفادة منه، لا على حساب الغلبة المجردة وحسب، أي بقوة السلاح، بل حسب منطوق «الأيديولوجيات» التي أنتجتها أوروبا «الرجل الأبيض» أو ما يراه هذا الأوروبي أنه من مسؤولياته في «تحمّل عبء تطوير» المجتمعات الشرقية ومن ثم التحكم في رقابهم، وعلى الآخرين الاستجابة لهذا العبء ترغيباً أو ترهيباً، وبشتى السبل والوسائل. وكان المنطق السياسي يتداخل مع منطق آخر (ثقافي - حضاري)، أي منذ زمن أن الأعراق (الأخرى) مقفلة، ناقلة، خالية من

(1) إرفن، مذكور، ص32.
(2) المصدر نفسه، ص33.
(3) جاك ماهو، العنصرية منطق الإقصاء العام، موسوعة (صورة الآخر)، المصدر مذكور، ص86.

الابتكار، بما يحتّم أيضاً تبعيتها للثقافة المهيمنة، من أجل نفسها أولاً، ومن أجل الإنسانية بعد ذلك.

ويرى الرحالتان الفرنسيان الإخوان (جيروم وجان تارو) أنّ العربي هو إنسان الخيال، ولا علاقة له بالمنطق، بل هو على الضدّ منه. إنه لا يعرف وضع حدود بين المعقول وبين اللاّمعقول. وطيلة وجوده لم يعرف أن يؤسس أو ينظّم دولة، لأنّ فكرة المصلحة العامة بعيدة عن تصوّره. وإذا رأيت العربي متحمساً للأفكار البرلمانية فذلك لأن الديمقراطية تتلاءم مع عيوبه الثلاثة الأساسية: الادّعاء الجنوني، الرغبة في الثرثرة المتواصلة (داخل أقبية البرلمان!)، الميل إلى الأعمال المعيبة، حسب زعمه[1].

وبهذه الأفكار ذهبت دعوات (الإنسانيين) وبقايا أفكار عصر التنوير أدراج الرياح بمرور الزمن عند بعض مفكّري الغرب الذين واصلوا اعتناقهم لفكرة (المركزية الأوروبية) والتي لم يكن الجهد الاستشراقي معزولاً عنها. ولهذا لم يكن غريباً أن يبدو أرنست رينان ودي غوبينيو، وغيرهما مؤثرين في هذه المركزية التي يصبح الآخرون بموجبها مجرد كواكب صغيرة إزاء المنظومة الشمسية الغالبة، وهذا ما استنكره العديد من مفكّري وفلاسفة أوروبا بينهم (أوزوالد شبنغلر) المذكور، وكذلك آرنولد توينبي، واشيلي مونتاغيو وغيرهم.

فالعنصري يبني أفكاره على ثنائيات، مثل ما حصل مع رينان حول الشرق والغرب، أو الآسيوي واليوناني، معوّلين على نظرية الأصول «الاثينيات» وليس على القدرة الفاطرة والمشيئة. فـ«رينان» صاحب نظرة كلية للأعراق يرى أن العقلية الشرقية السامية ذات طابع خاص بالغنائية وبالنبوة، وهي عقلية مجانبة للفلسفة، بحيث رأى أن الحركة الفلسفية حركة غريبة على ثقافتهم الإسلامية. واعتبر نظمهم السياسية نظماً استبدادية مطلقة، ونفياً

(1) جان جبور، المشرق في أدب الرحّالة الفرنسيين، مجلة (الفكر العربي)، العدد (32)، 1983، ص78.

للذكاء، وضربة موجهة للعقل. ويصف الفكر الإسلامي بالفاسد الذي لا يستحق أن نوجّه له العناية نفسها التي توجه إلى عبقرية الفكر اليوناني والهندي واليهودي. فالمجتمعات التي يحكمها رجال الدّين، حيث يشكّل الإسلام النموذج الأكثر شيوعاً و(الدولة الجبرية المدانة) التي لا تمارس سلبياتها إلّا على رقعة ضيقة تشكّل نفياً لتفتح الذكاء، وضربة للعقل، أي إنها أذى تاريخي، وصفحات حزينة»[1].

فممّا يؤخذ على رينان أنه مسؤول عن تشابك «الفكر الشرقي» وعن حظر تطوّر العلوم في بلدان الشرق. إنه يتناول موضوع الإسلام انطلاقاً من كونه مؤرّخاً للعلم والأفكار. فيعتبر العرق العربي القيادي في حكم المجتمع والدولة الإسلاميين، عرقاً انهمك بالفتح في وقت صار فيه معادياً للفلسفة وللنشاط والمنطق العقلانيين. فالفلسفة لم تكن إسلامية في مضمونها - كما يرى - بل عاشت دون أن تترعرع في بداية الدولة العباسية، ثم فرضت عليها القيود، وكان ابن رشد - الذي أقام رينان دراسته عليه - أحد أبرز ضحاياها. لذا يرى أن «الفلسفة الإسلامية» قد وجدت ليس بواسطة الإسلام، بل رغماً عنه.. ولا يمكن لأي نهضة علمية وفلسفية أن تتحقق بين الشعوب الإسلامية، إذا لم يبعّد الضغط الديني مسبقاً. وينتهي إلى نتيجة، في سجاله مع جمال الدين الأفغاني، يصفها هشام جعيّط بالسذاجة العنصرية لعصر رينان، مفادها قوله: إن المسلمين هم أول ضحايا الإسلام»[2].

وقد ردّ ساطع الحصري بشكل غير مباشر على رينان - دون تسميته، بقوله: «أمّا ما يُقال عن دمائنا الساميّة، وعن تقصيرنا الفطري عن الأقوام الآرية، فهو من أبعد الأمور عن الأُسس العلمية الصحيحة، لأنّ الأبحاث العلمية لا تقرّ أبداً بوجود جنس آري وصفات آرية ودم آري، ولا وجود لجنس سامي وصفات سامية ودم سامي»[3].

(1) د.هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، مذكور، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص56.

(3) أبحاث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة، بيروت، 1985، ص89.

بقي أن نقول عن هذا الرجل (إرنست رينان) هو مؤرّخ ومفكّر، يدرك ما قدّمته الأديان - كل الأديان - لحلّ أزمات الإنسان والإجابة على أسئلته المحيّرة، والسيطرة على ما في الإنسان من شرور وسيئات. وإن العقلانية الوضعية - التي كان يؤمن بها، لها حسناتها، بينما أنها تضع الأديان جميعها على مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها بشكل مطلق، ورينان - كما يقول جعيّط - لم يكن معادياً - من حيث المبدأ - لعقيدة دينية بعينها، أو بحدّ ذاتها، والإسلام في كل الحالات ليس مفصولاً عن التراث الديني الهائل للإنسان[1].

وكان لهذه التفاسير العرقية المنافية للعلم - تأثيرها على بعض كبار المفكّرين العرب. فكتب الكاتب المسرحي الشهير توفيق الحكيم: إن العرب يعشقون الحياة لخروجهم من القفار، حالمين (بلذّة الحياة ولذّة الشبع) لدرجة انحصار تفكيرهم بهذه اللّذة (سريعة، منهوبة، مختطفة اختطافاً، لأنّ كل شيء عند العرب سرعة ونهب واختطاف). وقد اعتمد الحكيم السياق نفسه لدى تفسيره الشخصية العربية، متأثراً بنظرية فولني الرحّالة الفرنسي، الخاصة بالظروف المناخية. وقد نشر فولني كتابه عام (1787) أي قبل الثورة الفرنسية، وقبل حملة نابوليون بونابرت إلى مصر بنحو عشر سنوات، بعنوان «رحلة إلى سوريه ولبنان»[2]. يقول فيه إن طبيعة الأرض لها تأثيرها على نشاط الناس. فيكون من يعاني شظف العيش في بيئة شحيحة الموارد أكثر نشاطاً وميلاً لبناء الحضارة من سكان الأقاليم التي منحتها الطبيعة كل شيء، إذ يكون سكانها كسالى بسبب اعتمادهم على ثروات الطبيعة دون بذل جهد ما، أولم يعلن المؤرخ الكبير أرنولد توينبي في فلسفته للتاريخ - فيما بعد: إن الشدائد وحدها تستثير الهمم، والدعة ألدّ أعداء الحضارة، والبيئة التي تنبثق فيها الحضارة ليست البيئة السهلة، بل البيئة الصعبة[3].

(1) د.هشام، مذكور، ص53.

(2) جان بوارييه، تاريخ العرقية، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ص34 - 35.

(3) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مذكور موضوع: فضائل الشدائد. ص132، وانظر د.أحمد محمود صبحي، مذكور، نظرية التحدي والاستجابة.

إنّ الشقّ الفكري لدى روّاد التفسير العرقي لرقي وتخلّف الجماعات جعلهم يستجمعون الأسباب أو المقدمات، لتبرير النتائج الأيديولوجية التي توصلوا إليها، فيزعمون أن العبقرية والنبوغ والمهارة ميراث يحصل عليه الأولاد من الآباء والأجداد[1] فيتمّ تكييف هذه الصفات لتنسجم مع أساس آيديولوجيتهم التي تطاولت على العلوم الطبيعية والفيزيولوجية، فوضعوا بنيان نظرية عمدت إلى استخدام القياسات الفيزيولوجية استخداماً آيديولوجياً، فاستخدموا ما سمّوه (معامل حجم الجمجمة) بناء على العلاقة بين أعرض جزء في الدماغ مضروباً في 100 ومن طولها، لاختبار ذكاء الأفراد والجماعات. كما قسّموا البشر بناء على ذلك إلى الجنس الآري، الألبي، والبحر متوسطي، والسامي، ليثبتوا حقّهم «العلمي» في الاستيلاء على مقدّرات الأجناس (المتخلّفة) فصارت الأجناس (الراقية) تفرد أجنحتها ـ كعمل مشروع ـ على بقية الأجناس أو الأعراق.

لقد أثبتت الدراسات الميدانية، ونهوض شعوب العالم (الملون) على أن مثل هذه النظريات (المحافظة: كوصف هادئ لها)، التي رفع رايتها أقطاب علم الاجتماع في الغرب مثل (إميل دوركهايم ـ Emile Durkhiem) و(روبرت فوكس) و(سوروكين Sorokin) و(ماكس وايبر Max Weber) و(بارسونز Parsons) و(كارل فين) و(هـ.س جامبرلن) و(سودارد) و(غرانت) و(غوبينيو) وعشرات الأسماء، لم تكن إلا انعكاساً إيديولوجياً لرؤية عالم خارج أوروبا[2].

لكن الأمر ليس بهذا التبسيط المخلّ بالعلم، لأن اختلاف المظهر البشري الفيزيولوجي شيء سطحي. إضافة إلى أن التبدلات تجري باستمرار في البنية التكوينية لجميع «الأعراق»، حتى ولو استغرقت هذه التبدلات فترات طويلة لكي تصبح ظاهرة للعيان، عن طريق التراكم المستمر في الجماعات

(1) د.السيد محمد بدوي، التطور في الحياة والمجتمع، مؤسسة الثقافة الجامعية، بيروت، 1966، ص20.

(2) د.نبيل السمالوطي، العملية والموضوعية في علم الاجتماع، مجلة الكاتب، القاهرة، العدد 144/ 1973، ص60 ـ 61.

السكانية، أو عن طريق التهجين حيث يقع لمعظم الأعراق حتماً كما يقول أشيلي مونتاغيو[1]: ومعروف أن علماء الأنثروبولوجيا أدخلوا الخَصائص الذهنية ضمن معايير التمييز «العرقي» لكن مع نمو المعارف الحديثة لدى شعوب العالم، تبيّن أنّ الفوارق الذهنية القائمة بين الناس ضمن جماعات مختلفة ليست ناتجة عن عوامل فطرية بقدر ما هي ناتجة عن عوامل مكتسبة ثقافية. لذا أسقطت حجج الفوارق الذهنية كمعايير يمكن استخدامها بأية صورة من الصور لتصنيف البشر[2] فليس هناك نوعان من البشر، الأول (ذكي) والثاني (بليد)، وإنما البشرية واحدة في جوهرها. العلم واحد للشرقي كما للغربي. وهناك مطلب أساس لبلوغ هذه الحقيقة هو أن يخرج (المفكّر العنصري/ المتفوّق) من قوقعة ما خلقه في ذهنه من تصوّرات، عبر رؤاه غير الدقيقة، حتى يكون بوسعه إصدار أحكام لا تنبثق من أفكار مسبّقة تكوّنت عبر توليفات المصالح والعواطف.. وكلنا معنيون بإزالة الجدران العازلة، وإسقاط الهّوة وتجاوز روح التعصّب التي تُبعدنا عن الآخرين[3].

(1) كتابه: الدحض العلمي لأسطورة التفوق العرقي، ترجمة المقدم حسن أحمد بسام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2/ 1981، ص54 ـ 55.
ولأشيلي مونتاغيو كتب أخرى، طُبع أغلبها في نيويورك.
1 ـ أخطر خرافة للإنسان: بدعة العرق، 1964.
2 ـ الثقافة وتطور الإنسان، 1962.
3 ـ الثقافة: البعد التكيفي للإنسان، 1968.
4 ـ الإنسان والتحدّي، 1968.
5 ـ حول أن تكون إنساناً، 1969.
6 ـ تمهيد للانثروبولوجيا الطبيعية، 1961.
7 ـ مفهوم العرق، 1964.
8 ـ الثورة البشرية، 1967.
9 ـ فكرة العرق، 1963.

(2) أشيلي، المصدر المذكور، ص81.

(3) في ردّ (كلود كاهين) على (أنور عبد الملك) في مقال له تحت عنوان (الاستشراق في أزمة) نشرت في مجلة (ديوجين) نهاية عام 1963، انظر محمد أركون وجماعته: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مصدر مذكور، ص36.

إن هذه الطروحات اللاعلمية ومحاولات استصغار شأن الآخرين، بزعم وجود تفاوت في نسب الذكاء بين أصناف البشر، وحسب لون البشرة والشعر والعين، ونوع الشعر إذا كان مجعّداً أو مسترسلاً، وشكل الفم والأنف والخدين... إلخ ثم محاولات نشر الضغائن والكراهية بين الجماعات، كل هذه الطروحات أو التمايزات، لا تمتّ بصلة إلى الحقائق العلمية، وهي أفكار تعيدنا بصورة ضمنية إلى التفكير والتعليل الذي يقوم على التسليم بأسطورة الطبائع البشرية الثابتة، أو غير القابلة للتغيير والتطور، أسطورة تجاوزها الزمن نتيجة للجهود الشاقة التي قامت بها جمعيات معنية بهذا الشأن، بينها (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) الصادر عن الأمم المتحدة، ومئات الكتب التي أُلّفت لإدانة هذه التمايزات ودحضها علمياً[1]. إضافة لبيان باريس (مقر اليونسكو) حول العرق الصادر في تموز 1950، ثم تلاه بيان 1951، وبيان منظمة اليونسكو حول العرق الصادر في آب 1964. وبيان آخر صدر تحت عنوان (العرق والعلم) 1961 وبيان موسكو حول مظاهر العرق البيولوجية في آب 1964 ثم بيان باريس من اليونسكو 1967. ومن المفارقات أن أخطر تهمة توجّه إلى المستشرقين هي تهمة (التبشير!) في وقت كان المبشرون يدعون أو يبشّرون بالمساواة مع نشر العقيدة المسيحية. هذا ولا ننسى أن بيانات شجب العرقية تصدر عادة من اليونسكو ومن دول الغرب (وليس من دول الشرق) وهي (أي دول الغرب) متّهمة - في الوقت نفسه باتباع سياسة التمييز بين الأجناس، ولهذا فإن إدوارد سعيد استند إلى تحليلات جدلية تؤول إلى أن الاستشراق أسلوب غربي للسيطرة

(1) نذكر عناوين بعض منها، دون ذكر أسماء مؤلفيها، تفادياً للإطالة: التنوع البشري، علاقة العرق، تبرير للإبادة الجماعية، العرق المعقول والتافه، الجنس البشري يتطور، عار أمريكا وخلاصها، الوراثة والعرق والمجتمع، التحيّز العرقي، اللون والعرق، الصورة السوداء في الذهن الأبيض، الغضب الأسود، السياسات العرقية، العرق والمدنية، تعليم الازدراء، قرن من العار، الأبيض فوق الأسود، السيرة الذاتية لمالكولم اكس (داعية المساواة في أمريكا)، العلاقات العرقية، طفل أسود طفل أبيض، الأزمة بين السود والبيض، الهنود الجُدد، وكتاب الضمير الأبيض... إلخ.

على الشرق، وفرض سيادته عليه[1]. ولا يمكننا أن ننفي أن الاستشراق في جانبه العنصري قد استغلته الجهات الغربية لخدمة مصالحها من خلال افتراضات (فوقية) غربية في نظرة التعالي إلى الشرق. فالصورة الغربية عن الشرق إنما تفصح عن محصّلة لمجموعة من الأفكار والتردّدات الصورية - الذهنية والصياغات المقننة التي كوّنها وشكّلها وضخّمها «بعض المستشرقين» جهداً فكرياً غرره الغرب بصيغة معيّنة لاستكشاف واستثمار الشرق[2].

إن هذا التأكيد على وجود التفاوت بين الأجناس يخدم مصالح القوي الذي يزرع في ذهن أهل البلاد «الأصليين». يقول (جان بول سارتر J. P. Sartre - 1905 - 1980) على لسان «سكّان البلاد الأصليين»: علينا ألّا نضيّع الوقت.. فلنترك هذه «الأوروبا» التي لا تكفّ عن الكلام عن الإنسان، وهي تقتله جماعات حيثما تجده.. باسم «مغامرة روحية مزعومة»[3]. ويقول فرانز فانون: إنّ الأجنبي في المستعمرات، قد جاء من مكان آخر، وفرض نفسه بمدافعه وآلاته، وسيظلّ أجنبياً رغم نجاحه ورغم التملّك الذي حقّقه لنفسه. إن هذا «النوع» الذي جاء من مكان آخر، النوع الذي لا يشبه السكّان الأصليين، هو نوع «الآخرين»[4] وتمضي ثنائية (المستعمِر والمستعمَر) إلى مديات أبعد، حتى أنها تجرّد المستعمَر من إنسانيته، حتى تعدّه حيواناً. انظر إلى اللغة التي يستعملها المستعمِر في

(1) الاستشراق: 39.

(2) د. محمد عبد الحسين الدعمي، المتغير الغربي، الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد. 1986، ص83 - 84.

(3) فرانز فانون، طبيب سايكولوجي، ولد عام 1925 في جزر المارتنيك مستعمرة فرنسية في خليج المكسيك، انخرط في صفوف ثورة الجزائر، وكتب عنها (معذبو الأرض، سوسيولوجية ثورة الجزائر، بشرة سوداء وأقنعة بيضاء، وفي سبيل الثورة الإفريقية، مات في ريعان شبابه عام 1961 في الجزائر ودُفن فيها، النصّ الوارد على لسان فيلسوف فرنسا الكبير جان بول سارتر مقدّم كتاب فانون، معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الأتاسي، دار الطليعة، بيروت، 1966، ص17.

(4) المصدر نفسه، ص45.

وصف (السكّان الأصليين!)، زحف العرق الأصفر (أو الأسود)، أرواث المدينة الأصلية، قطعان الأهالي، تفريخ السكّان، تنمُّل الجماهير. . إلخ[1]

إن القوي ـ المسيطر يحاول أن يجعل تخلف الملوّنين(!) أو سكّان البلاد الأصليين(!) حقيقة لا يمكن دحضها. ويذلك منح (هؤلاء) لأنفسهم الحقّ في دراسة (هؤلاء)، تمهيداً للاستيلاء على بلادهم وعلى خيراتها. لأنّ (السكّان الأصليين) لا يتيح مستوى إدراكهم ووعيهم(!) إمكانية استغلال ثروات أرضهم، وهو أمر يضرّ البشريّة. فالمنطق الاستعلائي، والامبريالي استخدم هذا التبرير لنهب ثروات الجماعات الضعيفة. ولهذا فإن هذه النظرة تحمل في طياتها المخفية صفة الاستعلاء، مشوبة بنظرة الشفقة، ولاسيما حين يربط هذا التفاوت بين وضعي الطرفين، ليس بالبيئة الجغرافية أو الاجتماعية أو ربطها بمراحل التطور، بل يربطه بظروف تجد جذورها في الطبيعة الإنسانية، واختلاف المعايير الأخلاقية بينهما، ولأن الشرق ـ كما يرى هؤلاء ـ ليس في مقدوره امتلاك الذكاء الذي يؤهّله لامتلاك عناصر التقدّم بأشكالها ومفاصلها المختلفة، وهي «قناعات ذهنية» أنتجتها أنماط تفكيرهم وتصوّراتهم المسبقة حول وجود التمايز.

هذا ومن جهة أخرى لا أحد يستطيع أن ينفي وجود تفاوت بين الجماعات، إلا أن هذا ليس سببه تفاوت نسب الذكاء بينها، بل إن البيئة التي هم فيها هي التي تدفع جماعات إلى العمل والمثابرة في العملية الإنتاجية وبالتالي تراكم الخبرات لديها، وتشكيل الحضارة، مقابل جماعات تدفعها البيئة إلى التراخي، لأنها محكومة بالحرارة والرطوبة المفرطتين. وهذه البيئة نفسها تؤثر على لون البشرة وتركيبة ملامح الوجه، ولون وشكل

(1) المصدر نفسه، ص47 ـ 48، عن نتاجات وأفكار فرانز فانون انظر: ديفيد كوت، فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2/ 1972.
ولفظ (العرقية) ظهر عام 1787، أي قبيل ثورة فرنسا في كتاب وضعه (شافان/ شوفين) في كتاب له عن علم جديد، وفرع في فلسفة التاريخ، ومن اسمه اشتقت (الشوفينية) انظر جان بوارييه، مذكور، ص31 ـ 32.

الشعر والبشرة. فصار التخلف أو صفة البلادة يلصقها العنصريون بهذه الجماعات. والواقع أن التجارب العلمية أثبتت خطل هذه الآيديولوجيات، كما أثبتت أن اكتساب البشرة للون معيّن ـ مثلاً ـ إنما هو تكيّف مع البيئة، يتمّ تحقيقها خلال عشرات بل مئات الآلاف من السنين، وأن بالإمكان ـ نظرياً ـ تغيير لون البشرة، عبر التحكّم بالغدّة التي تفرز مادة الميلامين (melamine) المسؤولة عن تلوين البشرة وجلد الإنسان. وهذه الحقيقة تدحض الادعاءات العرقية التي تؤكد على التمايز بين الجماعات بشكل مطلق، أو شبه مطلق[1].

وواقع الأمر هو أنّ العنصرية ليست وليدة الاستشراق، أو وليد هذا العصر، بل إنها فكرة ظهرت منذ القدم، ولاسيما لدى اليهود (شعب الله المختار) والرومان «فكرة الشعوب البربرية»، أو عند من تفسّر الآية الكريمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2] تفسيراً عرقياً. وفي العصر الحديث صار «نيتشه» يتحدّث عن حاجة الزعامات التاريخية إلى الدم «العرقي» أكثر من حاجتها إلى العقل. كما ألّف غوبينيو كتابه عن تفاوت أجناس البشر، وأن العبقريات التي ظهرت كانت محصورة على الجنس التيوتوني، كما اعتنق فريمان الإنكليزي هذه الفكرة، ومعه جوزيف آرثر وجمبرلن، وهوستين ستيوارت وتراتشكي وبرناردي وجرانت الذي آمن بتفوّق الجنس الشمالي (النوردمان) عموماً بدلاً من حصر العبقرية على الجرمان لوحدهم[3].

ويرى (دنيس دو روجمون ـ Denis de Rougemont) في التمايزات

(1) انظر: أشيلي مونتاغيو. الدحض العلمي، مذكور. في موضوعيه:
ـ الفصل بين السمات الجسدية والخصائص الذهنية. ص81 ـ 92.
ـ الفصل بين الإنجاز الحضاري والشكل الجسدي. ص93 ـ 98.
(2) سورة آل عمران: الآية 110
(3) انظر: إلى الحوار المتخيَّل الشيق الذي دار بين نخبة من مفكري وفلاسفة تاريخ أوروبا في كتاب: ول ديورانت، مباهج الفلسفة، الفصل الرابع عشر من الكتاب الثاني، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ص25 ـ 31.

بين المجموعات البشرية أمراً من أعمال الطبيعة، فالشعوب التي تقطن في البلاد الباردة ومختلف أصقاع أوروبا، تتمتع بكثير من الجرأة، لكنها أدنى مستوى من ناحية الذكاء واكتساب الصنعة. لهذا السبب فهم يعرفون كيف يحافظون على حرياتهم، لكنهم عاجزون عن إيجاد مؤسسة تدير شؤونهم، أي إيجاد حكومة لهم، عكس الحال مع شعوب آسيا حيث تتمتع بالذكاء ومؤهلة للصناعة، غير أنها تعوزها الشجاعة «ينسى هذا الكاتب ما فعله: الهون بقيادة «أتيلا» والمغول مع جنكيزخان وتيمورلنك، والفرس مع قمبيز وكورش..إلخ. ولذلك فهذه الشعوب لا تخرج عن طور التبعية والرقّ الأبديين. وجنس الإغريق القاطن في الأصقاع الوسطى يجمع بين هاتين الخاصيتين، فهم شجعان وأذكياء، كما أنهم يحافظون على حريتهم»[1].

ولم يخرج الشاعر الرحّالة (جيرارد دي نرفال) في كتابه عن رحلته إلى الشرق، عن هذه الرؤى حين كتب عن المسلمين ويقول: ربما استسلمت قليلاً لرغبة التأثير في هؤلاء الناس البذيئين والمستعبدين، الواقعين دوماً تحت رغبة انطباعات قوية وعابرة، والذين يجب أن نعرفهم لكي نفهم إلى أي حدّ يسود حكم الطغيان الطبيعي(!) في الشرق. فالعربي هو كالكلب الذي يعضّ إذا ما تراجعنا أمامه، والذي يلعق ذات اليد التي تُرفع فوقه[2]، حسب كلامه المنافي للحقيقة، والمستفز للمشاعر.

(1) ثييري هنتش، الشرق المتخيَّل، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص337.

المستشرقون في سلّة واحدة جميعاً(!)

علينا ألّا نكون انتقائيين لدى دراستنا لنتاج المستشرقين، أي أن نختار منهم من يُبجّل التراث والحضارة الإسلامية وشخصياتها. ولاسيما من تناول القرآن وأحاديث الرسول وسيرته، وما حصل في عهد الخلفاء الراشدين من صراعات بلغت حدّ إراقة دماء خلفاء صاروا نموذجاً وقدوة في التاريخ والثقافة الإسلاميين.

كما يتعيّن علينا ألّا نقفز على ـ أو نحذف ـ ما لا يعجبنا. أو ننتقي من التراث ما فيه إساءة لكي نبرهن أن المستشرقين أناس غير جديرين بالثقة فيهم، أو النقاش معهم، وهم لا همّ لهم سوى الطعن بعقيدتنا وتراثنا، وما يتفرّع عنهما. فليس من الصواب أن نتعرض للمستشرقين بالاستناد على عواطفنا، كما فعل العديد ممّن كتب عن هذا الموضوع[1] ومثل هذه

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ د.حسين الهراوي، مجلة الهلال، 1943.

ولا داعي لذكر بقية المقالات المنشورة في العدد هذا وأعداد أخرى.

وللمزيد انظر محمد كامل الخطيب (الشرق والغرب) بقسميه (1 ـ 2) مذكور.

ب ـ محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، التبشير والاستشراق.

ت ـ طارق سري، المستشرقون ومنهج التزوير والتلفيق.

ث ـ د.قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية.

ج ـ د.سعدون محمد الساموك، الوجيز في علم الاستشراق.

ح ـ جابر قميحة، آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم.

خ ـ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة.

د ـ عبد الله عبد الحي محمد. التبشير والاستشراق.

=

الكتابات لا تؤدي الغرض العلمي. يقول (سرور عبد الرحمن بنجويني): إن المسلم صار يشكّ في كل ما كتبه وأنجزه المستشرقون. وإذا حدث أن كتب مستشرق ما بالشكل الذي يريح المسلم (المتزمت) اعتبروا ذلك من قبيل النفاق والتحايل، لأن المستشرقين يهدفون تشويه وتخدير عقول ووعي المسلمين. وإنهم يحاولون خلط السم بالدسم، (أو بالعسل)، ويطلقون على مثل هؤلاء المستشرقين صفة الخبث والخديعة، فهم بالتالي لا يثقون بهم إلا إذا تاب وأشهر إسلامه أو فكّر وكتب على غرار المسلمين[1].

إن مثل هذه التوصيفة للمستشرقين أو الهجمة التي تشنّ على الاستشراق، امتداد للرؤية الارتيابية إلى العالم المحيط، الآخر، لأن هؤلاء لا يرون في عالم الغرب، عالم المستشرقين، إلّا كتلاً متراصة، ونموذجاً متماسكاً تقف في مواجهة النموذج الإسلامي، فيصيبه هذا التراشق.

فالغرب ليس وحدة كلية ثابتة، إذ فيه فضاءات متعددة، تأسست منذ بداياته الحديثة، على الاختلاف والصراع والتوتر. لذلك فإن سؤال الغرب بالنسبة لأهل الشرق كان مصدر دهشة وحيرة وانفصام. فهو تارة تجسيد للعقل والتقدم والنزعة الإنسانية، وتارة أخرى قوة مسيطرة تعرقل نهضة الآخرين وتتحوّل إلى عنف وحشي وتدخل غاشم. فحسب الصورة الأولى،

=

ذ ـ عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون.

ر ـ د. علي بن إبراهيم الحمد النملة، الاستشراق في خدمة التنصير واليهودية.

ز ـ المصدر نفسه، التنصير مفهومه وأهدافه ووسائله.

س ـ المصدر نفسه، المستشرقون والتنصير.

ش ـ مازن المطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية.

ص ـ د. عبد القهار عبد الله العاني، الاستشراق والدراسات الإسلامية.

ض ـ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.

ط ـ د. رشيد العبيدي، الحركة الاستشراقية مراميها وأغراضها، ومصنفات عديدة أخرى، متشابهة.

(1) انظر: مقاله عن (اكتشاف في اليمن حول تاريخ القرآن، مجلة (ملف الإسلام)، السليمانية ـ كردستان ـ العراق، العدد (1) باللغة الكردية، مذكور.

هو غرب الآخاء والمساواة والحرية وحقوق الإنسان. وفي الصورة الثانية هو غرب العدوان واللاتكافؤ والاحتقار والسيطرة على خيرات الجماعات الضعيفة واستعمارها. وهذه الثنائية عرفها وعانى منها مثقفو الغرب أنفسهم، فنجد كتابات ومواقف فكرية باسلة من صميم هذا الغرب المتنوع، تدعو إلى نقد وتفكيك مقولاته وخلخلة نزعته المتمركزة حول الذات الغربية[1]، أوزوالد شبنغلر وناعوم شومسكي، مثلاً.

ولهذا يصحّ الافتراض، تبعاً لتأويل خصوم الاستشراق، أن المستشرقين يعتبرون من منظور المعركة المندلعة أعداءً خطرين، أو ربما (طابوراً خامساً) أو جواسيس معلومات استراتيجية، فإدراج الاستشراق ضمن تاريخ معاداة الإسلام أو الشرق، أو الجغرافيا اللّاغربية أضفى عليه، بين ما أضفاه، صفتين راسختين وخاطئتين:

أولاهما: أن الاستشراق لا يزول، لأن سياسات العدوان لا تنتهي، وهي أساساً من صفات (الغرب) في منظور معاداته لنا(!).

والثانية: أنه لا يقبل التفرّع والانشقاق إلّا قليلاً، وهذا متفرّع أيضاً من نعوت لصيقة بـ (الغرب). فهو، إذن، وفي الحالات كافة يشبه (الاستعمار) و(الإمبريالية)، وسائر الشياطين الخالدين[2].

ولهذا لم يعدّ مصادفة أنّ مَن يتصدّون للاستشراق بالطعن فيه، يجدون أنفسهم مدفوعين أو مسُوقين آليّاً إلى معاداة الغرب، بل ومعاداة أو إدانة ما لديهم من تاريخ وفلسفات وعلوم وآداب، فالترابط جاهز عندهم بين تلك الجزئية المعرفية (الاستشراق) وذاك الكل (الغرب)، رغم وجود نقاد للغرب ليسوا بالضرورة، نقّاداً للاستشراق، والعكس يصّح كذلك. فيبدو الأمر وكأن المفهومين واحد ـ أحياناً ـ في ماهيّة يبلغ تجسّدها حدّ الكمال في نظرة الارتياب والمعالجات التناحرية لهذا الآخر.

(1) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل ـ مذكور، ص92.

(2) حازم صاغية، مذكور، ص90.

إن كتّاباً عديدين من المُعادين للاستشراق، والجاحدين لمآثره، يجمعون بين النوايا السيئة والتعصّب، وهما صفتان لا تليقان بالباحث عن المعرفة، كما أنهما يمنحان أهل الشرق القدرة على الخروج من دائرة الزمن، ويسوّغون هذا الخروج لقرّائهم، فيرسمون صورة الغرب بمزيج من انحلال خلقي، وتمزّق أُسَري، وانتشار الايدز بانتشار الفساد الذي سيفني حضارتهم (وليست حضارتنا، لأننا من جنس الملائكة) حسب مخيّلتهم. ناسين أن أهل الشرق، من العالم الثالث، وخصوصاً إفريقيا والهند، استباحها خطر هذا المرض. ثم يكتشف الغرب المصل الذي يقضي عليه، ويأتي رجال وعلاج الغرب، لإنقاذ المبتلين.

علينا ألّا نضع المستشرقين جميعاً في سلّة واحدة، فالخطابات الصادرة عن ثقافة الغرب، لا يمكن قراءتها بعين واحدة. فالغرب ليس كتلة واحدة، وإنما تشكّلت ثقافاتها من تيّارات وقناعات وعقائد ومناهج عديدة. وبالتالي فإن مواقفهم من شؤوننا وتكويناتنا الثقافية ومفرداتها، ليست واحدة. ومن ثمّ يترتّب على هذا التباين والتنوع تباين في الطروحات في معالجة القضايا، فهو تباين أو خلاف معروف بين أهل اليمين وأهل اليسار، بين الرؤية العلمية والعاطفية، بين المحافظين والتقدميين. أو بين سوسيولوجيا الثبات والسكون (Static)»، وسوسيولوجيا التغير والحركة (dynamic) إضافة إلى ظهور جيل جديد من الباحثين والمستشرقين الشباب الذين يتميزون بحساسية جديدة لم تكن معروفة لدى من سبقهم، وهذا لا يعني أنهم أفضل منهم، فقد يكون الشيوخ أكثر تقدمية وانفتاحاً من شباب كثيرين[1].

إن بين المستشرقين مَن ناهض سياسة بلاده تجاه المستعمرات، فقد وقف المستشرقان الفرنسيان جاك بيرك ومكسيم رودنسون، يطالبان بلادهما بالانسحاب من مستعمراتها في بلدان شمالي إفريقيا، خاصة الجزائر،

(1) هاشم صالح (المترجم) كتب في مقدمة كتاب د. محمد أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص8، (انظر هامش 2 في الصفحة التالية).

ومنحها الاستقلال في حين ظل حفيد المجاهد الشهير عبد القادر الجزائري يدعو إلى بقاء بلاده تحت السيطرة الفرنسية[1].

كما أن المستشرق (إدوارد براون Eduard G. Browen ـ 1862 ـ 1926) مؤلّف أشهر كتاب في (تاريخ الأدب الفارسي) قضى حياته وهو يناضل من أجل استقلال بلاد فارس وحريتها، وناهض سياسة بلاده بريطانيا فيها، كما حمل على السياسة الفرنسية[2]. وكذلك (لويس ماسينيون Louis Massignon ـ 1883 ـ 1962) صاحب التصانيف الغزيرة، ولاسيما عن الحلاج والتصوّف، ضربه الشوفينيّون الفرنسيون ورجال البوليس لأنه أراد ـ مع نخبة من مفكّري فرنسا ـ أن يفي بوعده الذي قطعه تجاه تحرير الجزائر والدول المستعمرة الأخرى[3]. أما المستشرق الإيطالي البارز الأمير (ليوني كيتاني Leone Caetane ـ 1869 ـ 1935) فقد أصبح مدعاة للسخرية والهزء من أزلام النظام الفاشي، وحُرم من جنسية بلاده، ولقّبوه بـ(التركي) أي (المسلم) لأنه عارض احتلال إيطاليا للأراضي الليبية، فاعتبر رجلاً غير وطني[4]. كما أن أنتوني نتنغ الذي ألّف كتاب (العرب) عام 1964 استقال عن مسؤولياته خلال العدوان الثلاثي على مصر عام 1956. واضطرّ بيرغر Berger إلى تخطئة كتّاب عرب بالغوا في نقد المجتمع والعقلية العربيين، بينما انتقد رافائيل باتاي (Raphael Patai) الكتّاب الذين حاولوا بشكل تعسفي تقريع الذات العربية[5]. رغم أن لكل من هؤلاء منهجه واتجاهه وقناعاته، وتناول كل منهم أموراً كثيرة مغايرة.

يقول فرانسيسكو غابرييلي، المستشرق الإيطالي (Francesco Gabrieli

(1) فيصل جلول، مكسيم رودنسون (الجندي المستعرب) بيروت، 2004.
(2) د. محمد أركون ومكسيم رودنسون، وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ترجمة وإعداد وكاتب مقدمته هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1994، مقاله (فرانسيسكو غابرييلي) بعنوان (ثناء على الاستشراق) ص24.
(3) م.ن.ص.
(4) د.بدوي، موسوعة، ص494.
(5) د. محسن الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، ص37.

ـ 1904 توفي بعد 1975) محتجّاً على كتابات بعض الشرقيين بسوء نيّة عن المستشرقين: إني أرفض قطعياً هذا التقسيم الظالم لأعمال الأجيال المتتالية من المستشرقين، أو المختصين بمعرفة الشرق، والذين لا يهدفون إلى أيّ غرض أو مصلحة شخصية من وراء هذه المعرفة: إنهم يهدفون إلى خدمة العلم والفضول العلمي الذي يشكّل إحدى خصائص الإنسان[1].

(1) مقاله المذكور، في (الاستشراق بين دعاته..) ص29.

ما الغاية من الحوار؟ ومن يحاور؟

بدون الحوار، بدون نقد الآخر وقبوله، يبقى العمل العقلي غائماً، فوجود النقّاد يعني وجود متحاورين، وهذا دليل على حيوية أذهان أبناء المجتمع واحترام عقول المفكرين والقرّاء فيه، وسعة صدر طرفي الحوار، مهما اختلفا ـ وإدراكهما بأن ما يقولانه يلقى آذاناً صاغية، ويخضع للردّ والدحض والنقض. في حين لا يسلم مفكر في مجتمع ساكن غير متحرك، يناقش موضوعاً جاداً، أو يتناول قضية حساسة من رقيب وتوجيه تهمة، وربما عقوبة، في أنظمة تقمع الحريات وتفتقر إلى آليات عرض الأفكار. فالنقد نتاج مجتمّع داينميكي يعين المفكرين على التحرر من تصلب آرائهم، ويقيّم نتاج عقولهم، كما يشير الناقد إلى خطأ المفكر في التحليل والاستنتاج، وحتى في الفهم.

والحوار الراقي يخلق لغة حضارية، ومصطلحات جديدة بل ومفهوماً جديداً للمثقف، كلا طرفي الحوار يغنيان الفكر الإنساني وهما يكملان الآخر، ويسدّان الثغرات التي تظهر في المحاولات الجديدة، ويشيران إلى الهفوات والأخطاء التي تطفو على سطح الأفكار. وهنا علينا أن نوضّح بعض الحقائق التي قد تغيب عن بعض الأذهان. وبدءاً نقول إن الحضارة التي نشأت في منطقة الشرق الأوسط والتي سمّيت بالحضارة الإسلامية، أو العربية الإسلامية، هي حضارة ونتاج جهود شعوب المنطقة كلها. فهي ليست حضارة عنصر واحد، بل هي حضارة أهل البلاد الأصليين كلهم، أهل بلاد فارس وبلاد الرافدين (العراق وكردستان) وبلاد الشام وديار مصر، وأهل شمالي إفريقيا، وكذلك حضارة اليمن، حضارة امتدّت من بلاد الهند إلى

الأندلس. كما ساهم في تشكيلها سكان هذه الديار الذين آثروا الحفاظ على عقيدتهم، ولاسيما النصارى الذين تعايشوا مع الفاتحين[1]. وكان لهم القدح المعلّى في نقل تراث (الأوائل) الإغريق إلى لغتهم السريانية، ثم إلى اللغة العربية، وكان لهم أياد بيضاء في الترجمة وفي مجال الطب والحكمة (الفلسفة) وعلوم الطبيعة والرياضيات.

وكان التعبير عن ثقافة هذه الحضارة يتمّ باللغة العربية، لغة القرآن، التي صارت لغة الدولة الرسمية، وحذق فيها كتّاب هذا العالم الواسع، بعد أن درسوها وفهموها ووضعوا قواعدها وضبطوا بحور شعرها، وصنّفوا فيها كتبهم، وصار إسهامهم في إثراء هذه الحضارة يفوق إسهام العرب، دون أن يشعروا أنهم بذلك يخدمون لغة وثقافة قوم أخر. وكان للفرس قصب السبق في هذا الميدان بدون منازع.

يذكر ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد الحضرمي التونسي ـ ت 808 هـ/ 1406م) تحت عنوان (في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم)[2] ويبدأ كلامه بهذه الفقرة (من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية، ولا في العلوم العقلية إلّا في القليل النادر) ووجه الغرابة في كلام ابن خلدون هو أن لا ينهض أبناء اللغة بخدمة لغتهم، ويدوّنوا بها عطاءهم الفكري. ولكن ينتفي وجه الغرابة إذا عرفنا أن لغة القرآن صارت لغة العاملين في مجال العلوم ولغة الإدارة (الدواوين) في العالم الإسلامي بقوميّاته كافة، ولم تُعدّ لغة (أجنبية) أو لغة الفاتحين.

(1) د. محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص7.

(2) المقدمة، طبعة دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، 1979، ص1047، والعجم لفظ أطلقه العرب على كل من لم يكن عربياً (من الموالي) حسب مصطلح صدر الإسلام، ولكن اللفظ صار مصطلحاً خاصاً يُطلق على الفرس، أو سكان بلاد فارس، والعجم خلاف العرب (المنجد في اللغة)، وكان العرب يسمّون البهائم (العجماوات)، كما يعني الأعجمُ الأخرس، وباب معجم يعني باب مقفل، أي إنسان منغلق.

يضيف ابن خلدون: وإن كان من بين العلماء من انتسب إلى العربية، فهو أعجمي في لغته ومرباه (نشأته وتربيته) ومشيخته (أساتذته)، مع أن الملّة عربية، وصاحب شريعتها عربي.. وحين فسُد اللّسان ـ نتيجة الاختلاط بين الملل ـ احتيج إلى وضع القوانين النحوية، وصارت العلوم الشرعية كلها ملكات في الاستنباط والاستخراج والتنظير والقياس، واحتيجت إلى علوم أخرى هي وسائل لها، من معرفة قوانين العربية وقوانين ذلك الاستنباط والقياس والذبّ (الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة لكثرة البدع والإلحاد[1].

ثم يقول ابن خلدون: بما أنّ الصنائع من نتاج أهل المدن (الحضر)، وأن العرب أبعد عنها، فصارت العلوم حضرية، وبَعُدَ العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد همُ العجمُ أو منَ في معناهم من الموالي وأهل المدن (الحواضر) الذين هم تبع للعجم في الحضارة وأحوالها من الصنائع والحرف، لأنهم أقوَمُ على ذلك، بسبب رسوخ الحضارة فيهم منذ دولة الفرس. ثم يذكر أسماء علماء اللغة العربية (سيبويه.. الفارسي.. والزجّاج.. الخ) ويقول وكلهم أعاجم.. ثم يعرج على علماء أو حملة الحديث وعلماء أصول الفقه، وحملة علم الكلام، وكذا أكثر مفسّري القرآن.. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلّا الأعاجم[2]. وظهر مصداق قوله ﷺ: **(لو تعلّق العلم بأكناف ـ بأجنحة ـ السماء لناله قوم من أهل فارس)**[3] ويتّضح من هذا الحديث بُعد العقيدة الإسلامية ـ نظرياً على أقل تقدير ـ عن تهمة العنصرية، وتفضيل قوم على آخر. إضافة إلى أحاديث أخرى أكّدت هذه الحقيقة، وكذلك تأكيد القرآن على أن الله يكرّم الجماعات وفق مقياس التقوى، وليس بقياس الانتماء الاثني (العرقي)، وكان هذا هو الدافع الأساس لقيام الأقوام التي انضوت تحت العقيدة بإسهامها الحضاري في

(1) المقدمة، ص1049.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص 1050.

مجالات الحياة كافة، وما قاله ابن خلدون لا يخصّ دور الفرس لوحدهم، بل يشمل الملل الإسلامية جمعياً، بدرجات متفاوتة، وكما سنرى.

يروي (ابن عبد ربّه) قصة إسهام (الموالي) في علوم الفقه، قصة حوار طريف دار بين رجلين هما (ابن أبي ليلى) الذي أراد إبراز دور الموالي الكبير، في تلك العلوم، وبين عيسى بن موسى (وكان جائراً شديد العصبية للعرب، كما يقول. وقد أظهر أن فقهاء المدن الإسلامية الكبرى، كانوا من الموالي، فيذكر أسماء فقهاء البصرة ومكة المكرمة والمدينة المنوّرة وقباء واليمن وخراسان والشام، على التوالي. وكيف كان يمتقع (يتغير) لون وجه عيسى كلما سمع من ابن أبي ليلى أسماء الفقهاء على توالي ذكر تلك المدن، ويربد ويزبد.. ثم تنتفخ أوداجه، حين يسترسل في الجواب على أسئلته عن علماء أو فقهاء تلك المدن. ثم (يزداد وجهه تربّداً ويسودّ اسوداداً، حتى خفته!) وحين يأتي إلى السؤال عن فقيه الشام، أجابه: (فازداد تغيظاً وحنقاً)، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهران. قال: فما كان؟ قلتُ: مولى. ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال ابن أبي ليلى: فوالله لولا خوفي منه لقلت: الحكم بن عيينة، وعمار بن أبي سليمان، لكنّي رأيت فيه الشرّ، فقلت: إبراهيم والشعبي. قال: فما هما كانا؟

قلت: عربيان. صاح: الله أكبر، وسكن جأشه[1].

وقد يشك الباحث المدقق في حقيقة هذه القصة، إذ يبدو في نسقها شيء من العناية في تعمد إبراز دور الفرس (الموالي عامة) في الفقه الإسلامي، ولاسيما أن (ابن عبد ربه) كان من الموالي، لكن هذا الدور ـ بصرف النظر عن حقيقة الرواية ـ معروف ومشهور، سواء في علوم الدين (التفسير، الحديث، والفقه)[2] أو في علوم العربية كالنحو

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد. طبعة القاهرة ـ 1942، 3/ 415.
(2) د. عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت 1985، ص128.

والصرف والبلاغة.. الخ. والشعر ونقده، والتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة والرياضيات والطب. إضافة إلى دورهم في إدارة دولة الخلافة، وفي الصناعات والأطعمة وفنون العمارة وهندسة البناء والزخارف، والموسيقى والغناء[1].

القطيعة ليست حلاً

يدعو كتّاب إلى موقف القطيعة. والسبب هو تصوّرهم أن محاولة الاقتراب من الآخرين ستفضي إلى إضعاف عقيدتنا، أو القضاء على هويتنا، فيتعيّن علينا تجنّب الاحتكاك بهم. فالتحاور لن يكون لصالحنا.. وإذا كان ثمة حاجة لأخذ بعض نتاج حضارتهم، فإن الحاجة يجب ألّا تتعدّى شراء سلع ضرورية ينتجونها. فالدعوة إلى التحاور ليس إلا فخّاً نصبه الآخر القوي (تكنولوجيّاً) للإيقاع بنا.

لقد تبنّى (الغيورون) هذا الموقف، لأنهم يعدّون أنفسهم أوصياء على السلف والخلف معاً، فيرفضون (الأفكار المستوردة)، لأنها لا تتفق مع تكوينهم وشخصيتهم[2]. إضافة إلى ما قد يحصل في النتيجة مما لا يحمد عقباه!

ومهما قيل عن العلاقة بين العوالم، ولاسيما بين ما اصطلح على تسميته (الغرب) مع ما اصطُلح على تسميته (الشرق)، فإن الطرفين بحاجة إلى فهم الآخر. فضرورة التعايش والتلاقي بينهما أكثر من دواعي الخصام والقطيعة، رغم ما شابت العلاقة بينهما من شوائب، وأخطاء وتجاوزات. فاستمرار التناحر بينهما قد أدخل في أذهان الطرفين ـ ويهمنا هنا الطرف

(1) د. طه ندا، فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، 1976، ص100 ـ 103، والمؤلف يروي تفاصيل وأجواء الحوار الذي دار بين الرجلين.
(2) أمير إسكندر، تناقضات في الفكر المعاصر، منشورات وزارة الإعلام العراقية، بغداد، 1973، ص137 وبعدها وص153.
فهمي هويدي، القرآن والسلطان، مذكور، ص79 ـ 80.

المسلم ـ فكرة مفادها أن الخلاف بين العالمين قائم على اختلاف ذهنية الطرفين، أي بين المسيحية والإسلام، ناسين أن المسيحية شرقية الأصول أو النشأة، على غرار الإسلام، وهما دينان ذا طابع عالمي، إلّا أن تعميق الخلاف بينهما، حتى يصل إلى حدّ تبرير العداوة لهو عمل فجّ مُدان، يتّسق مع عقلية البدوي التجزيئي ـ التي جرت تعميمها على غير البدوي كذلك ـ تلك العقلية التي لا تعرف غير شجر النسب وعقلية القبيلة، وديارها وخيامها موطناً[1].

لقد أثارت العلاقة بين العالمين خيال السياسيين والأكاديميين والمفكرين ورجال الدين، وغيرهم، منذ أول احتكاك تناحري بينهما، المتمثل بالفتوحات الإسلامية لأراضي دولة الروم البيزنطيين في الشام ومصر وشمالي إفريقيا، ومن ثم أرض إسبانيا وأرمينيا، وكانت كلها أرضاً مسيحية. ثم كانت الحملات الصليبية التي دامت قرنين في محاولة لاستعادة الأراضي المقدسة في فلسطين (الناصرة وبيت لحم والقدس ـ أورشليم) والتي انتهت بالفشل، ثم توسعات العثمانيين في أرض الروم وفتح القسطنطينية، والعبور إلى شرقي وجنوب شرقي أوروبا. ثم كانت الحركات الاستعمارية التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين.

وهذا يوضّح أن القوي ـ بغضّ النظر عن العقيدة التي يعتنقها ـ يغزو الطرف الضعيف، وقد يسّوغ الغازي عمله بمسوغات دينية وقومية، وغيرها. وهذه هي طبيعة العلاقات بين الجماعات. ومن الطبيعي أن يسعى الطرفان حين ينتفي مبرر الغزو إلى إيجاد لغة مشتركة للتفاهم على مختلف الأصعدة، وتشكيل الإطار النظري والمعرفي الذي يساعد على إيجاد مستقبل أفضل لعالم زمن العولمة في القرن الواحد والعشرين. فخلق نافذة من الأمل نرنو منها نحو تجسير الفجوة، أو ردم الهوة، والاستفادة من تكنولوجيا العصر ونظم المعلومات ضروري، لجعلها وسيلة لإيجاد التفاهم، من منطلق حاجة

(1) د. عبد السلام نور الدين، العقل والحضارة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1987، ص128 ـ 129.

كل طرف إلى الآخر، بما لديهما من إمكانات وخيرات وخبرات، لتبادل المنافع[1] وللتلاقح الثقافي.

والحوار مع الآخرين عبر وسائل الاتصالات، لا يمكن أن ينفصل عن أحوالنا الداخلية وأوضاعنا السياسية والاقتصادية. فوسائل نظم تبادل المعلومات ليست إلّا أداة لطرح الخلافات والمشاكل، وكذلك لمعرفة نتاج الفكر الإنساني، وأنشطة المؤسسات العلمية والمراكز الثقافية، وحصاد المؤتمرات والندوات، ومناهج الدراسات والبحوث. وهي تُعدّ مرآة كاشفة لمدى حيوية المجتمعات وهمّة أفرادها، وواقع ظروفها ونوعية الخطابات التي تتفاعل بداخلها. أو بمعنى آخر: لا يمكن أن تنشأ الاتصالات والرسائل الثقافية من فراغ، بل لابد من توافر البُنى التحتية القادرة على إنتاجها ومداومة تحديثها، ورصد وتحليل ما يقوم به الآخر، سواء المعادي أو الموالي، المتقدّم والنامي (المتخلف)، العلمي والإقليمي.

إن المشهد الحزين لموقفنا في الحوار الحضاري ناتج ـ أحياناً ـ عن تقاعس المعنيين بقضايا الفكر واسترخائهم، ولاأباليتهم، أكثر من كونه نتاجاً لقوّة أو متانة موقف الآخر. كما أن خطابنا الثقافي يتّسم بذاتيته المغرقة في التعالي والغرور، وبانعزاليته المعرفية والتاريخية، بل وخوائه. فهو ينأى بنفسه عن الدراسات الجادة، ولا يطرح قضايانا في سياقات ثقافية وحضارية أوسع. هذا عن مضمونه بشكل عام. أما عن لغة وأساليب الحوار فتتّسم بالتشنّج والاستخفاف بالمقابل، والترفّع عن عقد حوار معه (خشية من الهزيمة، وحفاظاً على ماء الوجه). وتعوزه مهارات الحوار. حتى أن محاورينا ـ أو معظمهم ـ يجهلون ـ أو يتجاهلون ـ طبيعة العصر ونوعية المتلقّي. فيلجأ إلى توجيه الاتهامات، والسباب أحياناً[2].

(1) د. علي بن إبراهيم الحمد النملة، الشرق والغرب، مذكور، ص155 ـ 158، رغم أن النملة ذكر هذا الكلام في خاتمة كتابه ولم يقله في ثناياه.

(2) د. نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، الكويت ـ عالم المعرفة، 2001، ص154 ـ 156.

ولا تزال هناك في الفضاء العقلي المتخيّل لدى كتّابنا، قناعة مفادها أن أي حوار مع الغرب (المسيحي!) لا يعدو كونه (مؤامرة إمبريالية) تحاول إفساد عقيدتنا. لهذا لم ترحب مؤسسة إسلامية ما بالمشروع أو المقترح الذي قدّمه الكاتب الفرنسي الذي أشهر إسلامه، رجاء غارودي (الشيوعي البارز روجيه غارودي سابقاً)، في محاضرة له ألقاها في قرطبة (إسبانيا)، في حين استقبل بحرارة منقطعة النظيرة إثر نقده للصهيونية ودولة إسرائيل، وليس بسبب أفكاره الطموحة حول (الحوار بين الأديان)، ولاسيما كتابه (قضية إسرائيل)[1]. على الرغم من دعوة القرآن إلى الحوار: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[2].

أما على الجانب الآخر(الغرب) فلا يزال فيه من يصوّر المسلمين بصورة أناس موغلين في الوحشية والقسوة، مع أنهم يقرؤون الأناجيل وتعبير السيد المسيح (طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدْعون)[3]، وفي الإسلام المقرون بالسلام، وأداء التحيّة بـ(السلام عليكم) وتلحق بها (رحمة الله وبركاته) بلغات المسلمين كافة في أصقاع الدنيا كافّة، وحتى التحية التي تُلقى على غير المسلمين هي تحية جميلة (سلام على مَن اتّبع الهدى)، محاولات لم تثمر إلّا في دائرة ضيّقة. وهذا ما ثبّط الهمّة وخيّبَ آمال المتطلعين إلى تحقيق حوار مجد بين الطرفين. ولا يزال منطق كلا الطرفين هو أن الله ينتمي (إلينا) وحدنا، و(الآخرون) ليس لهم الحق في أن يخبرونا عن إلهنا وعن عقيدتنا أي شيء[4]. فمأوى (الآخر) هو الجحيم(!). رغم وجود آيات جميلة تشير وتدعو إلى التسامح، وترك باب الإيمان مشرعة بوجه الناس كلهم ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾[5].

---

(1) انظر: محسن الميلي، روجيه غارودي والمشكلة الدينية، دار قتيبة، بيروت ـ دمشق، 1993، ص34.
(2) سورة آل عمران: الآية 64.
(3) إنجيل متى: 5: 9.
(4) د.وليم الشريف، مذكور، ص33.
(5) سورة يونس: الآية 99.

﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾[1].

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[2].

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾[3].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾[4].

وقد حاول مثقفون أن يضعوا نهايةً لحالة الارتياب غير المحدودة، بين أتباع العقيدتين، إلا أن محاولاتهم باءت بالفشل. وظلّت حواراتهم بلا جَدوى، جدالية غير مثمرة، وكأنها حوار الطرشان. رغم أن المطلوب هو دعم تلك المحاولات.

ولكن أليس من الحق أن يتحاور أبناء الثقافة الواحدة، أبناء الوطن الواحد، أبناء العقيدة الواحدة فيما بينهم، دون أن يتقاتلوا ويسفكوا الدماء، قبل التفكير بالتحاور مع الآخرين؟ عندئذ يتعين التعريف بالمصطلحات التي يتمّ الحوار حولها، ومعانيها، بدقّة، داخل الفضاءات العقلية، بروح علمية لا تشوبها الشبهات، لكي نفهم ماذا نريد؟ لماذا اختلفنا؟ لماذا تحاربنا؟ هل كان الخلاف يستحق إزهاق كل تلك الأرواح؟ وهل كان ذلك لصالح الدين أو الوطن أو دفاعاً عن المستضعفين في الأرض؟ أم لصالح فئات متحكمة ترى أن من مصلحتها ديمومة الصراع، أي لصالح أمراء الحرب؟ وعائلات أو فئات مستفيدة؟

والمحاور عليه أن يكون ملمّاً بحاجة جماعته، وبمصلحة شعبه، يشتبك مع واقعه في صراع واعٍ، قبل أن يبدأ بالمحاورة. يحمل على كتفيه هموماً ورسالة تغيير، ويعدّ نفسه ـ عن جدارة ـ صمّام أمان من ينتمي إليهم والمحب لهم، وهو جندي الوطن الباسل، يمتلك قدرة الانهماك بالقضايا

---

(1) سورة الكهف: الآية 29.
(2) سورة الكافرون: الآية 6.
(3) سورة البقرة: الآية 25.
(4) سورة الفرقان: الآية 65.

النظرية بنظرة شمولية، وتحليل الخطابات بعقلانية ورؤى نقدية. وهذه الصورة للمثقف المحاور لا تكتمل دون تعرية (مثقف) سلطة القمع، ذلك (البهلوان) البارع في سيرك، الحاذق في تلميع صورة تلك السلطة، وفي تشويه صورة الواقع، ووأد الحقيقة، المتمرّس على مقايضة نتاج الأقلام وزرع الأوهام، وإيجاد التبريرات لاحتلال المناصب واقتسام المغانم، وابتلاع الأرصدة، واقتحام واحتكار المنابر وانتزاع سلطة المعرفة من أصحابها الحقيقيين الجديرين باحترام الناس، من المثقف المهموم بقضايا الناس. المثقف الحاضر(المغيّب) الذي لا يقبل التفريط بالحقيقة، المثقف الواعد الذي ينتظر انبلاج الفجر، من لا يعرف القهر والتقهقر، من يسعى إلى إقامة العدل وحماية حقوق الآخرين.

إن مثقفاً من هذا الطراز ينغمس بفعّالية في الحياة العلمية والعقلية، ليس كخطيب، بل كمخطط ومنظم و(محرض دائم)[1]، وهو القادر على التجاوز مع الآخرين، فهو المثقف الطليعي أو المثقف العضوي[2]، كما يطلق عليه (انطونيو غرامشي Antoio Gramsci) المناضل والصحافي والمفكر الإيطالي اللامع، حسب وصف إدوارد سعيد[3]. فالمثقف العضوي مرتبط بالمجتمع على نحو فعال، إنه يناضل باستمرار لتغيير القناعات.. فهو - ومن معه - في حركة وتجدّد دؤوب[4].

هذا النمط من المثقف (المحاور) تحركه عاطفة ميتافيزيقية، ومبادئ لتحقيق ما يصبو إليه مجتمعه. يشجب الفساد، يتحدّى السلطة غير الشرعية، الجائرة. كما يقول عنه، (جوليان بندا) في كتابه: (خيانة المثقفين):

(1) المصدر نفسه، ص152.
(2) جان ماري بيوتي، فكر غرامشي، مذكور، ص13 - 32 موضوع المثقف العضوي، ثم تراتب المثقفين، ص32 - 37.
(3) كتابه: الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور، دار التكوين، بيروت، 2003، ص17.
(4) المصدر نفسه، ص18.

(Julien Benda. The Treason of the Intellectuals).

هذا الإنسان الواعي، المسلح بالعلم وبثقافة عصره، هو المهيّأ لفهم عقلية الآخر، هو المستعد لمخاطبة ناسه، ومخاطبة الآخرين، وباللغة التي يفهمها ويفهمونها.

يعلن هشام جعيّط الحاجة لهذا الطراز الحيوي من المثقفين، لأنها لازمة وحتمية لا فرار منها. فإما الحياة العصرية والحوار مع الآخر وحوار الآخرين معك، أو الموت. والحياة العصرية تستدعي عدم تجاوز المسؤولية الفكرية لمتطلبات أي مجتمع في حالة صعوده. على أنّ المثقف العضوي هو الذي يحدّد دوره المنوط به، ويحدّد نفسه بقوته المتكاملة، وبالتواصل أو الترابط الذي يقوم به بين (التاريخ الماضي) و(التاريخ المستقبلي)، بين المثال الاجتماعي والواقع الاجتماعي الراهن. لا كآيديولوجي لنظام اجتماعي معين، بل كلسان حال حضارة مستقبلية[1]. وعلى من يستحق شرف حمل صفة المحاور، أن يختطّ مسار حياة نزيهة يجعلهم قادرين على استيعاب الحقائق، دون أن يعزلوا ذواتهم عن بقية المجتمع، في صالونات مكيّفة.

وتتباين مواقف أهل الشرق من الحوار، حسب التصوّرات التي يحملونها عن الآخر. وهذه المواقف هي:

أولاً: موقف الداعين إلى الحوار وديمومته مع الغرب المتقدم، إذا شئنا أن نتطلع إلى المستقبل، ونخطو خطوات إلى الأمام، لما في الغرب من استقرار، ونظام سياسي مستتب قائم على احترام الفرد، وضمان الحريات العامة، وجعل صوت المواطن في الانتخابات (الحقيقية) هو الذي يقرّر طبيعة وشخوص الحكام. إضافة إلى ما في الغرب من مستوى معاشي صاروا يقطفون ثماره منذ قرون.

ثانياً: موقف الرفض التام والقطيعة مع الغرب، خشية انزلاقنا،

(1) هشام جعيّط، أوروبا والإسلام، مذكور، ص146 - 147.

وضياع هويتنا، لأن الغرب له أساليبه التي تخدعنا بها، لا يجوز التحاور معهم بأي ثمن.

ثالثاً: موقف توفيقي، أو تلفيقي، إن شئت أن تسمّيه. أي أن نختار ممّا عندهم حسب رغبتنا أو مزاجنا، ونترك ما لا يعجبنا. وقد نوقشت هذه المواقف في مجالات عديدة، ولا حاجة إلى المزيد.

إننا إن شئنا أن ننظر إلى العلاقات مع الآخرين على نحو صراعي، أو عدائي، أو لكي ننتصر على الغرب القوي، أو لكي نوازيه أو نحاذيه في القوة، علينا أن نكتشف منذ البداية، كخطوة أولى، سرّ نجاحهم وتفوّقهم. وهنا تكمن أرضية (المصارعة) أو (المحاربة) وليس في الضجيج الذي نحدثه، والذي سرعان ما يكشف عن سراب وخيبات. إنها لا تكمن - بالتأكيد - في تلك (العنتريات الفارغة، كما يسمّيها أحد الكتّاب)[1] ويضيف: إن تلك العنتريات والمواجهات المكشوفة في ظلّ اختلال كامل في موازين القوى، هي آخر ما يقودنا إلى دخول حلبة التاريخ، وربما كان أعداؤنا هم الذين يدفعوننا، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى اتباع هذه المنهجية، في مناطحة الحداثة والعصر، ولتهشيم رؤوسنا وتقليم أظافرنا في كل مرة.

(1) هاشم صالح، مترجم ومقدم ومعدّ كتاب (الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) مذكور، ص15.

في ضعفنا تكمن قوّة الآخرين

أليس من حق أي طرف قوي في عالم غير متوازن، في عالم قوامه، على مدى التاريخ، الصراع من أجل السيطرة على الآخرين، تحقيق مصالحه على حساب الجماعات الضعيفة؟. وبمقصود المعادلة الراهنة نسأل: أليس من (حق) أهل الغرب الأقوياء أن يعملوا من أجل السيطرة علينا، واستلاب خيراتنا، وتحويل بلداننا إلى منجَم للمواد الخام لصنع منتجاتهم، ثم تصريف تلك المنتجات الجيدة والرديئة في أسواقنا، وتحويل مدننا إلى متجر كبير؟ ولاسيما لشراء أسلحتهم البالية والغالية معاً لاستعمالها في معاركنا الداخلية الخاسرة دوماً، معارك نخلق أجواءها ضد بعضنا البعض، وضدّ الدول المجاورة، وإبقاءنا كعالم ثالث.. أو رابع.. متخلّف نامٍ دون أن ننمو؟

لقد سيطرت دول علينا باتّباع سُبل مختلفة، فنهبوا خيراتنا، أبقوها خاماً ومحروقات لمعاملهم. كل هذا لأنهم أقوياء ونحن ضعفاء. فالعلاقة المعهودة بين طرفي العالم، علاقة تحكّم وهيمنة - وحسب المفكر إدوارد سعيد، فإن الاستشراق مذهب سياسي فرض على الشرق، لأنه ضعيف قياساً إلى الغرب. لكن الغرب هذا - كما نرى - لم يكن مسؤولاً عن تخلفنا وضعفنا وفقرنا، ولهذا ينبغي ألّا نرمي تبعة ما يحصل لنا على عاتقهم. بل نرميه على أنفسنا وعلى طبيعة أنظمة الحكم التي تخضع لها رقابنا، بعد أن خلقناها بأيدينا وعاطفتنا، رغم أنها صارت لا تمثّلنا، لكنها تمثّل وعينا القاصر وعجزنا، وهذا ما حدا بالمفكر المذكور (إدوارد

سعيد) إلى جعل كلمة كارل ماركس (Karl Marx ـ 1817 ـ 1883) تتصدّر مقدمة كتابه «إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يُمثَّلوا»[1].

فبات الغرب من خلال دراساته يمارس قوّته وهيمنته علينا، متقمّصاً هيئة راع نشط للثقافات، راع يعرف ويسيطر، أو يسيطر لأنه يعرف، لا فرق. فصار الغرب فاعلاً Subject، والشرق واقعاً عليه الفعل (مفعول به Object). وهذا النوع من النشاط المعرفي هو أسوأ أنواع «الاستشراق»، حتى صار وظيفة يستخدمها السياسيون وغيرهم كعدسة أو كتركيب يرى الغرب الشرقَ من خلاله على أنه شرقه تاريخياً، ليبرّر لنفسه توجيهه والسيطرة عليه بالطريقة التي يراها مناسبة[2]. فالعالم ينقسم ـ حسب منطق جون ويستليك ـ John Westlake، في كتاب له ظهر في نهاية القرن الثامن عشر (1899) ـ إلى مناطق متحضرة، وأخرى متخلفة، يلزم الغرب إلى عزل المناطق الأخيرة أو يحتلها. فهذه الفكرة كانت قائمة في التفكير الغربي، على الرغم من مساعي رجال عصر التنوير The Enlightenment Age في القرن الثامن عشر، ودعوتهم إلى تغليب وجهة النظر الإنسانية الداعية إلى إغفال أو نبذ فكرة التمييز الجغرافي أو العنصري «العرقي». إلّا أن النزوع الأقوى تمثّل في الرأي الذي فسّره ويستليك، وتحوّل إلى فكرة أو هاجس مقبول يرى أن الإنسان الملوّن «إنسان خارج أوروبا» يبقى محتاجاً إلى تثقيف آخر يتيح له حياة مختلفة عن الحياة الراهنة. إن هذه النظرة لا يمكن عزلها عن الأفكار التي طرحها المفكر الارستقراطي الرجعي الكونت دي جوبينيو ـ Comte de Gobineau، في مقاله عن الاختلاف بين الأجناس، صدر 1853. وإرنست رينان (ت 1892) الفرنسيان، وغيرهما، حيث يتوزّع عالمهما

(1) د. إدوارد سعيد، الاستشراق، ص35.

(2) محمد شاهين، إدوارد سعيد. رواية للأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005، ص75.

إلى جنسين، آري وسامي، إلى مبدع منتظم خلّاق، وعقل مركّب، وآخر وصفي ظاهري ناقل، وهو توزيع بدا مقبولاً لعقول كثيرة في الغرب خلطت بين التخلف الاجتماعي وبين التركيب العنصري للأجناس البشرية[1].

لكن يجب ألّا يغيب عن بالنا أن الغرب هذا القوي يعمل وفق برامج ومخططات، صار يقطف ثمار أعماله، ويعيش نهضة رائعة، وفّرت له مناخات من العلم والوعي والانطلاق، في وقت كان الشرق ـ ولا يزال في أكثر أجزاء خارطته ـ يعيش حالة من التأخر والجهل، وعاجزاً ـ إلّا باستثناءات قليلة ـ عن متابعة ركب الثورة الحياتية، من صناعية بمراحلها المختلفة، فكان بالتالي البقعة المتخلّفة، على الرغم من سعة مساحته وكثرة سكّانه ووفرة محاصيله وخاماته وثرواته الطبيعية. فمستوى أبنائه في المستوى المعاشي والتحصيل العلمي منخفض إلى حدّ غير مقبول، وسلامته وأمنه في كفّ عفريت المطامع الغربية[2].

فالشرق والغرب، باتا يمثّلان عالمين متباعدين في التقدم الحضاري بكل مفاصله، أكثر مما هما متباعدان في المسافة «جغرافياً» وصار البون بينهما شاسعاً أكثر من أي وقت مضى، ولاسيما منذ نهاية القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر والعشرين، أي في عصر ظهور كبار المستشرقين[3] مع صعود الثورة الصناعية والحركات الاستعمارية.

لقد أدرك الغرب أن الوجود علم وعمل وابتكار، في سبيل حياة أفضل وأنفع، وكان هذا سرّ نهضته. كما أدرك أنه بحاجة إلى ثروات أكثر مما يملك، فَيَمَّمَ وجهه شطر الشرق الغني بثرواته، لكنّه اللّاهي عما فيه من كنوز مدفونة ومرئية، الشرق الذي تشدّه (روحانيته) بعيداً عن

(1) د. محسن جاسم الموسوي، الاستشراق في الفكر، مذكور، ص32.

(2) جورج حنا، قصة الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت، 1963، ط 4 ص293.

(3) أحمد أمين، الشرق والغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955، ص140، وقد نُشر الكتاب بعد وفاته 1954.

هذه الدنيا، و(تزهده) في استثمارها والانتفاع منها[1]. يقول أحمد أمين: منذ منتصف القرن التاسع عشر صار الغرب يختص بالتقدم الميكانيكي والحركات الصناعية والديمقراطية، وتلوّن آدابه وفنونه بلون خاص، لون عملي أكثر منه نظرياً، وتقدير النساء، ومنحهن كثيراً من الحرية[2]. إضافة إلى أن هذا القرن كان حاسماً على صعيد الوعي بالتاريخ والبحث فيه. بل لعلنا نرى أن أهم الكشوف العلمية في هذا القرن تمثّل في (المنهج التاريخي). فلقد نيطت بهذا المنهج مهمّة تفكيك التاريخ وتحليله، وذلك عِبرَ تناول النظم السياسية والاقتصادية والسوسيوثقافية القائمة آنذاك بمثابتها بُنى تاريخية، غير مؤبّدة، حسب العقل الغربي[3]. أما الشرق فيتصف بالتواكل والخضوع للاستبداد والمساومة في المعاملة، والتقليل من حرّيات النساء، وكثرة الاعتقاد بالخرافات ونحو ذلك[4].

هنا من الضروري القول: إن الغرب هذا القادم بقوّة إلى الشرق، طالما أهمل مثالية إنجيله - كما أهمل دوره التبشيري - مقدماً عليها كنوز الشرق ومغرياته، فيأخذ منه أكثر مما يعطيه، إن لم يكن عن طريق الملاينة والمداهنة، فعن طريق القسر. لقد كان من مصلحة الغرب أن يبقى الشرق غارقاً في تأخره، سادراً في لاوعيه عما يحصل في أماكن أخرى من تطورات في العلوم والاقتصاد والفنون، لكي يسهل عليه استغلاله، لذلك حاول - أن يبعده عن معرفة أحواله، ويلهيه عن واقعه الملموس بالغيب المجهول كي يبقى غائباً عن الوعي، غارقاً في أوهام الخرافات والأساطير، مكتفياً بما عنده، تاركاً للغرب خيراته بعد أن عرف كيف يستثمر لصالحه مما يسمّى «روحانية الشرق»، كي ينفرد في التحكم بكل ما لدى هذا الشرق

(1) جورج حنا، مذكور، ص204.
(2) أحمد أمين، مذكور، ص139.
(3) طيب تيزيني، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة دار بترا للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2002، ص9.
(4) أحمد أمين، مذكور، ص137.

المستكين، ويستولي على ما هو معاين، ويترك للشرق الخيال الذي لا تراه العين، ولا تلمسه اليد، ولا يحدّه إدراك[1].

ففي تخلف وعي التخلف لدى الشرق، وضعفه تكمن قوة الغرب وتزداد قدراته في استغلال خيراته، وليبقى الطرفان بعيدين قدر الإمكان، ولا يلتقيان، وكما أراده وتمنّاه شاعر الإمبراطورية البريطانية رديارد كبلنغ، وليبقى (الشرق) موضع دراسة الغرب ليس عقائده وتاريخه واقتصاده وجغرافيته وآدابه فحسب، بل يجعل إنسانه موضع دراسته كذلك. وكأنه مخلوق غير عادي، غير مألوف، فيدرسه سايكولوجياً وسوسيولوجياً وأنثروبولوجياً. فدراستهم للشرق لم تكن لمعرفة نقاط ضعف (الشرق) وأهله، وترسيخ هذه النقاط فحسب، بل إن هذه الدراسة تمثّل إحدى واجهتي العملة. والواجهة الثانية تكمن في تفكير الغرب التغلب على خوفه، الذي زلزل كيانه في وقت سابق، من الإسلام، ذلك الخوف الذي سكن الغرب، وحوّله إلى عداء نتيجة للأعمال العسكرية التي اندلعت في العهد الراشدي، حين تعدّت الفتوحات أرض الجزيرة العربية إلى الإمبراطورية البيزنطية[2] نفسها، أي إلى أرض الروم، بعد أن اجتاحت بلاداً واسعة شملت إسبانيا، إلى أن حدثت معركة (توار - بواتييه) التي تسمّيها المصادر العربية (معركة بلاط الشهداء) حيث أوقف الزحف الإسلامي في فرنسا وفي بقية أوروبا. ثم فشلت الحملات الصليبية، ونجح العثمانيون في فتح القسطنطينية والبلقان وشماله.

يقول (كارل هينرش بكر - Karl Heinrich Bekker - 1867 - 1933): (أقام الإسلام في فتوحاته سدّاً في وجه النصرانية، ثم امتدّ إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها[3]. ولم يكن الإسلام المنتصر - كما

(1) جورج حنا، مذكور، ص208.
(2) ا. ل. طيباوي، في كتاب محمد البهي، الفكر الإسلامي، مذكور، ص581.
(3) ماجدة الزين، مجلة الفكر العربي، العدد (51) ص215، نقلاً عن (دراسات إسلامية Islam Studien، لايبزك - ألمانيا، 1924.

يقول محمد البهي ـ يتجاهل البيزنطيين أو يهمل الردّ على محاولاتهم التخريبية المسمومة ولكن ما لبث أن فاقهم خلفاؤهم في أوروبا الوسيطة في تنمية العداء والتحامل، وذلك عن طريق بثّ المعلومات المشوهة أو الزائفة[1]. وهكذا كان الإسلام بالنسبة لهؤلاء من (عمل الشيطان)، والقرآن نسيجاً من السخافات، وكان محمد داعياً كذاباً ومحتالاً، وعدواً للمسيح!. أما المسلمون فهم ليسوا سوى نوع من المتوحشين، لا يكاد يحظى بميزة إنسانية!!)[2]. وفي محاضرة ألقاها إرنست رينان في الكوليج دي فرانس عام 1862، يعلن أن الإسلام هو احتقار العلم، وإلغاء المجتمع المدني، إنه البساطة المروعة للعقل السامي، التي تحدّ الدماغ الإنساني، وتحول بينه وبين كل فكرة مرهقة (أي كل ما يحتاج إلى تأمل)، وكل إحساس رقيق، وكل بحث عقلاني، ولتجعله في خدمة نوتولوجية أزلية (الله هو الله)[3].

هذا التراث الضخم من العداء المستحكم، وهذا الخوف، جعل أحد الكتّاب يرى أنّ أوروبا أدركت أن الحضارة الغربية بحاجة إلى دين آخر «يقصد دين معاد» يضع للحضارة الغربية حدوداً حتى لا تنقلب إلى فوضى (بل تنشغل هذه الحضارة بصراعها مع هذا الدين). وليس ثم من يتصدّى لهذه المهمة سوى الإسلام. لأن هذا الدين هو الحضارة، أو الظاهرة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك[4]. وهذه عين فكرة هنتنغتون في كتابه (صدام الحضارات) مع فارق الزمن فيقول: «الصراعات المقبلة ستكون بين الحضارة الغربية من جهة، وبين الحضارة الإسلامية والصينية من جهة أخرى»[5]. وشبيه بهذا الرأي أعلن لورنس براون Laurence Brown في

(1) طيباوي، مذكور، ص58.
(2) م.ن.ص.
(3) د.محسن الموسوي، الاستشراق في الفكر ص32، نقلاً عن محمد أركون، الإسلام: الأمس والغد. دار التنوير، بيروت، 1982، ص76.
(4) د.حميد حمد السعدون، مذكور، ص98.
(5) في كتاب أعدّه هشام البرازي (الحضارات صدام أم حوار؟) دار حوران للطباعة والنشر =
والتوزيع، دمشق: 2004، ص32.

كتاب له صدر في لندن عام 1944[1]: لقد كنّا نخاف من الخطر اليهودي، ومن الخطر الأصفر (الصين واليابان وغيرهما من دول آسيا) ومن الخطر الشيوعي إلّا أن هذا التخويف لم يتحقق، بل وجدنا اليهود أصدقاء لنا، وعلى هذا يكون كل مضطهد لهم هو عدونا الأكيد، ثم إننا رأينا البلاشفة حلفاء لنا (يقصد في الحرب الكونية الثانية 1939 ـ 1945) التي ألّف براون كتابه في نهايات تلك الحرب. أمّا الشعوب الصفر، فستكفينا إياهم دول ديمقراطية كبرى، ويبقى الخطر الحقيقي علينا كامناً في نظام الإسلام، وفي قدرته على التوسّع والإخضاع، فضلاً عن حيويته[2].

ومادام الأمر هكذا، فإن من المنطق أن يحاول الطرفان معرفة ماهية الطرف الذي يصارعه، ويحتاج إلى دراسات المعنيين بشؤون الطرف (الضعيف)، وفهم كل ما يتعلق بشعوبه من عقائد وتاريخ وقيم وعادات ولغة وآداب وجغرافيا.. الخ، ومن هذه الشعوب شعوب الشرق. فيحاول الطرف القوي في هذا الصراع أن يعتمد على نتائج دراسات علمائه ممن صار تُطلق عليهم صفة (المستشرق)، بل إن أجهزته المخابراتية تقيم مراكز بحثية خاصة لدراسة أوضاع البلاد التي يرومون الاستيلاء عليها، أو معرفة طبيعة البنية العقلية لشعوبها والمطلوب من باحثي تلك المراكز، ومن المستشرقين، أن يكونوا صادقين وأمناء في قراءة ما لدى هذه الشعوب، وأن يكونوا موضوعيين في دراساتهم والنتائج التي يتوصّلون إليها، وإلا صارت عديمة الجدوى وهذا لا يعني

= وانظر كتاب سعيد صالح الغامدي: مهلاً هنتنغتون.، مهلاً فوكوياما) نظرية الشبكة التصفوية في صراع الثقافات ـ مكتبة العبيكان، الرياض، إعداد المركز العالمي للاستشارات الاستراتيجية، ط 2/ 2004، وفرانسيس فوكوياما كتابه المعروف نهاية التاريخ.
جودت سعيد وعبد الواحد علواني، الإسلام والغرب والديمقراطية، قراءات صاموئيل هنتنغتون وبربان بيدهام، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دمشق، 1996، وكتب عديدة أخرى بينها كتاب (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي..،).

(1) في كتاب، The Prospects at Islam، صدر الكتاب في نهاية الحرب العالمية الثانية.
(2) ماجدة الزين، رحّالات القرن، مذكور، ص215.

البتّة أن المستشرقين هم كتّاب وموظفون يعملون في دوائر وأجهزة مخابرات دولهم.

إن الاتّهام الأكثر شيوعاً ضد الاستشراق هو ذلك الذي يُظن بأنه كان الأداة للتغلغل الاستعماري الأوروبي في أرض الإسلام ـ حسب تعبير المستشرق المذكور (فرانسيسكو غابرييلي ـ F. Gabrieli) صاحب التصانيف الغزيرة[1]. فالمستشرق ـ حسب هذه التهمة كان إما المستكشف الطليعي الذي يسبق الاستعمار ويمهّد له الطريق، وإمّا الحليف والمستشار التقني للتاجر أو المستغل الأوروبي. ولم ينف غابرييلي هذه التهمة، لكنه قال: إن دور المستشرق قد أُسيء فهمه، وبولغ فيه، وضُخِّم وأُفسد... وأضاف: لكن من العدل والإنصاف، والشرف أيضاً ألّا نُعَمِّمَ هذه الحالات والأحداث الخاصة، ونشمل بإدانتنا كل البحث الاستشراقي، فهذه الإدانة قائمة على خلط الأوراق والأمور والمغالطة[2]. فعدد من كبار المستشرقين عرفوا كيف يميّزون بين اهتماماتهم العلمية وبين الأهداف السياسية لبلدانهم، بل ثمّة مستشرقون وقفوا ضد تلك الأهداف[3]. ثم يذكر غابرييلي أسماء بعض كبار المستشرقين مثل تيودور نولدكه، إغناز غولدزيهر، يوليوس فلهاوزن، سلفستر دي ساسي، بارتولد، دوزي، وأسماء آخرين، ويقول: وسوف يدهشون كثيراً، وهم في قبُورهم، إذا ما سمعوا أن الحماسة العلمية التي ألهبت حياتهم كلها قد أُنزلت إلى مرتبة الخدمات الخسيسة التي قُدّمت للاستعمار الوليد والظافر (!!) الاستعمار الذي دفن ولقي المصير الذي يستحقه[4].

هذا رغم أن بعض المستشرقين قد عملوا في أجهزة دولهم، ولم يمانعوا أن يفيدوا تلك الأجهزة بنتاج دراساتهم، وليس من حقّهم أن يمانعوا في ذلك، بل رأوا في ذلك عملاً وطنياً في تمهيد الطريق لاستيلاء

(1) د. محمد أركون وجماعته، الاستشراق بين دعاته.، مذكور، ص23.
(2) المصدر نفسه، ص.ن.
(3) المصدر نفسه، ص24.
(4) المصدر نفسه، ص.ن.

دولهم على المناطق والقارات والمحيطات. وليس من المعقول ـ كما يرون ـ ألّا يسمحوا لدولهم، أو لا يوافقوا على الاستفادة من نتائج دراساتهم. فممّا يذكر على سبيل المثال إن إيطاليا حين غزت ليبيا بحجج تاريخية واهية، لجأت وزارة المستعمرات فيها إلى المستشرق الكبير (كارلو ألفونسو نللينو Carlo Alfonso Nallino ـ 1872 ـ 1938) الذي يصفه عبد الرحمن بدوي بمستشرق إيطاليا العظيم، وانه في استقامته لا يكاد يضاهيه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق»[1]، فاستعانت دولته الغازية به، نظراً لخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال ليبيا والعالم الإسلامي، فأفاد حكومته الإيطالية فائدة كبيرة في مجالات عديدة[2].

وضمن السياق نفسه نذكر (إدوارد هنري بالمر Edward Henry Palmer ـ 1840 ـ 1882) المستشرق الانكليزي الذي ألّف كتابه (التصوّف الشرقي Oriental Mysticism)، وهو في الأصل ترجمة لرسالة باللغة الفارسية، كما اهتمّ بدراسة أماكن سكنى بدو شبه جزيرة العرب وعاداتهم وأعرافهم، ثم في شبه جزيرة سيناء. ولما قرّرت بريطانيا عام 1882 احتلال مصر دعاه مسؤول البحرية للاستفادة من معلوماته وخبرته في هذه المنطقة، ولتأليب البدو فيها للعمل ضد حكومة مصر، واستخدامهم لتأمين الجانب الشرقي من قناة السويس لصالح المحتلين. فوافق بالمر على القيام بهذه المهمة الدنيئة التي لا تليق بعالم. وصار يرتدي ملابس أهل المدن المصرية، وتعاون معه بدو المنطقة لقاء مبالغ. إلّا أن أشخاصاً آخرين من البدو نصبوا له ولجماعته كميناً، فقتلوهم والقوا بهم في واد سحيق (آب/ أغسطس 1882). فلقي بالمر الجزاء عما قام به، تمهيداً لغزو مصر واحتلالها الذي دام إلى 1956. واستنكر (آرثر جون آربري Arberry ت1969) المستشرق الإنكليزي عمل بالمر، لأنه أبعده عن مهمة وتقاليد العالِم[3].

(1) د.بدوي، موسوعة: 583، 587.
(2) المصدر نفسه، ص6، 58.
(3) المصدر نفسه، ص71.

وقبل ذلك قام الرحّالة الاسباني (دومينغو باديا Domingo Badia ـ 1767 ـ 1818) برحلة (غير بريئة) خلال 1803 ـ 1807 إلى دول إسلامية بعد أن تقمّص شخصية إسلامية، فارتدى زيّاً شرقياً، واصطنع نسباً عبّاسياً (!)، ومضى يطوف العالم العربي تحت هذا الستار، لأن المسلمين كانوا «يعتبرون غير المسلمين أبناء الشياطين، وأعداء الرسول ﷺ»[1].

ومع ذلك فإن رحلة (دومينغو باديا) تكتسي أهمية بالغة بالنسبة لأوروبا إذ قدّم شهادة تتّسم بالموضوعية عما رأى في تلك البلاد، على حين كانت مشاهدات الرحّالة الآخرين تنضح مبالغات وخيالات. وكانت بلاده إسبانيا ـ يومئذ ـ قد استنزفت الاستكشافات الجغرافية في أمريكا اللاتينية (الوسطى والجنوبية) قدراتها المالية وقواها، وما أن بلغت هذه البلاد مشارف القرن التاسع عشر إلا كان كل شيء فيها قد ترهّل: الدولة، الإدارة، الاقتصاد.. الخ، كما أنها أوقفت محاولاتها في اكتشاف ما بقي مجهولاً في تلك القارة التي صارت ثقافتها إسبانية تماماً، بدءاً من المكسيك في الأجزاء الجنوبية من أمريكا الشمالية، إلى أقصى أمريكا الجنوبية، في الأرجنتين وشيلي، عدا البرازيل ذات الثقافة البرتغالية.

بسبب ضعف حالة إسبانيا هذه، دعى (دومينغو باديا) فرنسا إلى الاستيلاء على بلاد المغرب. وأعلن أنّ هذا العمل له جدواه أكثر من جدوى استعمار أمريكا اللاتينية. جاء ذلك في مذكرتين أرسلهما إلى وزير خارجية فرنسا ريتشيلو عام 1815 (وليس إلى وزير خارجية بلاده إسبانيا). وأضاف في مذكرته أن الاستيلاء على المغرب له جدواه الكبير لفرنسا لقربه منها، وسهولة الوصول إليه، ووفرة ما ينتجه وما سينتجه مستقبلاً من مواد كالسكر والنيلة و(الكاكاو والبن!) والقرمز (نبات الصبغ الأحمر) أما المياه العذبة الذائبة من ثلوج الأطلس فهي تكفي لإرواء مساحات شاسعة في سهوله الجنوبية[2].

(1) الطاهر أحمد مكي، أول رحّالة إسباني يزور العالم العربي في مطلع القرن التاسع عشر، مجلة الفكر العربي، العدد (51).، 1988، ص175.

(2) المصدر نفسه، ص187.

كان تقديم المذكّرتين إلى خارجية فرنسا يثبت عدم نزاهة الرحّالة الإسباني ـ عكس ما وصفه الطاهر، ولاسيما وهو ـ أي دومينغو باديا ـ يقول: تتأتّى صعوبة فتح بلاد المغرب، في أن غزو بلد مسلم من دولة مسيحية سوف يواجه نقمة المسلمين، وللحيلولة دون حدوث المواجهة نرى ضرورة تعيين أمير مسلم مستنير، يضع دستوراً يتّفق مع عادات البلد وتقاليده ودينه، كما يتنازل عن جزء من أرضه لدولة أوروبية (!). ويضيف: حتى مثل هذا المشروع لن يكون تنفيذه سهلاً. ثم إنّ الأمراء المحليين الذين تربّوا في بلادهم الأصلية ـ حسب وصفه ـ تغلب عليهم رذائل الكسل، عبادة اللّذة، البخل، والطغيان. كما اقترح أن يقوم بهذه المهمة أوروبي يتظاهر بالإسلام «يعني على غرار باديا نفسه». والواقع أن الوزير الفرنسي «ريتشيلو» لم يبد حماساً لأحلام الرجل (الفانتازية يومئذ) وأدرك منذ البداية الطابع الخيالي وغير الواقعي الذي غلب على التقرير حول استعمار إفريقيا.. أو تمويله[1]، رغم أنّ فرنسا احتلّت المغرب ـ كل أقطار المغرب تباعاً حسب مقتضيات المرحلة وطبيعة الأطماع والعلاقات الدولية، بدءاً من استيلائها على الجزائر بعد نحو عقدين من وفاة دومينغو.

كما نذكر أن المستشرق الهولندي سنوك هورغرونيه (Snouck Hur Gronje ـ 1857 ـ 1936) كان له دور بارز في ترسيخ أقدام دولته في مستعمرتها الأساسية في جزر الهند الشرقية (أندونسيا). فمنذ 1889 وكان له من العمر اثنان وثلاثون سنة ـ عمل في خدمة إدارة المستعمرات، وعمل طوال عامين مستشاراً للحاكم العام الهولندي في المستعمرة في الشؤون الإسلامية، ومقرّه جزيرة جاوه. ثم نقل بشكل نهائي مستشاراً في اللغات الشرقية والشريعة الإسلامية، وأقام في إقليم (أجيه Atijeh) وألّف كتاباً عن هذا الإقليم الأندنوسي[2]، الذي انفصل عن أندنوسيا في السنوات الأخيرة.

أظن إن هذه النماذج تكفي لمعرفة دور مستشرقين في مساعدة دولهم

(1) المصدر نفسه، ص189.

(2) بدوي، موسوعة، ص354.

لاحتلال أراضي الآخرين، وهذه إحدى واجهات الاستشراق. والمهم ـ كما نرى ـ أنهم لم يكونوا السبب في الاحتلال، بل إن السبب أو الأسباب تكمن أساساً في ضعف بنية هذا المجتمع أو ذاك، وغياب الذات التاريخية الفاعلة ـ كما يقول كاتب من السعودية[1]، وضعف إدراكه ووعيه لما يخطط له في أروقة الدول القوية، ولا أقول الكبرى، فثمة دول كبرى لم تحتل أراضي الآخرين. فرمي تبعة الاستعمار على عاتق مفكري الغرب في هذا ليس إلّا قلباً للحقائق، واستخفافاً بالعقول، وبمثابة ذرّ الرماد في العيون، وتهرّباً من تحمّل مسؤولية ما جرى. وقد احتلّ الغرب مناطق واسعة من العالم، دون الحاجة إلى مستشرقين. والواقع أنّ اهتمام الغرب بالشرق، ولاسيما الشرق القريب «الأدنى» تؤرجحه وتمتصّه دول أوروبية، منذ القرن التاسع عشر، حتى صارت ضحيّة ميزان القوى، ونتاج المخيال، ملتبس النظرة الافتراسية نفسها، طريدة الرساميل، والاستيهامات الغربية، على حدّ تعبير (ثييري هنتش) Thierry Hentsch[2] كما عبّر إرنست رينان Ernest Renan عن ذلك بشكل آخر، إذ يرى أن الشرق «ضرورة ثقافية» بالنسبة للغرب... والحديث عن الضرورة هو حديث عن حاجة للإفراغ أو لإشباع رغبة، أو تغطية عن نقص أو نداء للتواصل. وكأنه ملغز ومهدّد، مغرٍ ورافض، وفي الوقت نفسه، متصخر وزاخر، بربري ومرهف، تارة عنيف وتارة لا مبال، إنه فضاء للافتتان وللهروب وللسخط، ولكنه حاضر دوماً ومختلف على الدوام.

(1) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص5.

(2) كتابه الشرق المتخيَّل، مذكور، ص263.
وقد ترجمت د. مي عبد الكريم محمود هذا الكتاب تحت عنوان (الشرق الخيالي ورؤية الآخر، صورة الشرق في المخيال الغربي، الرؤية السياسية الغربية للشرق المتوسط)، طبعة دار المدى، دمشق، 2006.

الحرية والعقل صنوان

تقدّم أهل الغرب، ومن سار على نهجهم ـ لم يكن إلّا ثمرة لحرية العقل، وتعاملهم مع الطبيعة بشكل مباشر، أو دراسة المجتمعات وفهم مشاكلها، ومحاولة حلّها، وتغيير مسار حياة أهلها، فمدلولات الحرية والديمقراطية والمجتمع المدني، نتاج طبيعي لحركة مجتمعاتهم التي اجتازت مراحل تاريخية، فانتقلت من مرحلة العبودية إلى مرحلة الإقطاع ـ كما يرى بعض منظريها ـ في القرن الرابع عشر والخامس عشر، إلى مرحلة التصنيع، وما أحدثته ثورته التقنية من مفاهيم تتماهى مع الحركة التصاعدية لديهم، ومع تحديث الحياة بمؤسساتها وأدواتها في حركات دستورية وإعمال العقل في جملة مناحي الحياة، وما نتج عن ذلك من ظهور قوانين تصون حقوق الفرد وحرياته لا يمكن لأحد أن يتجاوزها.

هذا على عكس الحال في مجتمعاتنا. يقول (سيد الأتاس ـ Seyed Alatas) في كتابه «المثقفون في المجتمعات النامية»: إن روح البحث والتحري، والشعور بسحر السعي الفكري، واحترام المعرفة العلمية، والعقلانية وتقدير قيمة الوقت، أمور غير منتشرة في المجتمعات النامية[1].

والواقع أن ما انتهجه الغرب لهو نتاج مجتمع ديناميكي، ومنطق وفلسفة علميين، وعقلية تحليلية لا تترك مجالاً للسفسطة والنزوات والأوهام، والابتعاد عن العواطف، ومن ثم فإن الظواهر النفسية والمنظومات الأخلاقية وحتى المشاعر لديهم، هي نتاج بنية تحتية، وإفراز

(1) د. وليم الشريف، المسيحية، الإسلام.. مذكور، ص52 ـ 53.

طبيعي لحركة ضمن مرحلة تاريخية معيّنة. ولذا فإن الغرب ـ لا يجد غضاضة في تطبيق هذا المنهج لدى دراساته لقضايا تخصّ مجمل جوانب حياة الشرق، ويستعمل أدواته التي بلورها في تاريخه، واختلاف المنهج باعد بين طرفي هذا العالم المضطرب. فإذا كان البعض يرى احتمال أن يتراجع عن نتائج دراساته وقناعاته، فإنهم واهمون. كما أنهم إذا كانوا يحلمون بجعل الغرب ينظر إليهم ـ كما يريدون ـ أي بعقلية شرقية، فإنهم ـ كما يقول غابرييلي ـ يطلبون المستحيل. فالغرب لا يمكنه قبول هذه الفكرة، والتخلي عن مناهجه، إلا إذا أنكر نفسه، ووعيه بذاته، ومبرّرات تكوينه، فمنذ ما يزيد على قرون أربعة، تبلورت لديه مفاهيم البحث العلمي، مفاهيم التجريب دون ملل، وهذا يشكّل ميراثه العقلي والحضاري وأنماط تفكيره، يعني أنه صارت لديه القناعة والقدرة على النظر فيما هم فيه من أوضاع، وإعادة النظر، أو الشك فيما يسمّى بالقناعات الثابتة، دون خوف. وقد ظهرت هذه الرؤية مع ـ أو قبل قليل من ـ ظهور الفيلسوف (رينيه ديكارت R. Descares ـ 1596 ـ 1650) الذي ما فتئ يطرح الأفكار والمعتقدات السابقة... ويرفض شهادة حواسنا، لأنها عاجزةَ عن القياس المضبوط، بل إنها خادعة أحياناً، وأعلن أنّ الحقيقة ليست حكراً على فكرة مؤبّدة لا تدحض، واتّبع قاعدة البداهة والوضوح في كتابه (مقال في المنهج)، وأن على الإنسان أن يتحرّر من كل سلطة إلّا سلطان العقل، ومن كل أشكال القناعات التي لا تصمد أمام التجريب. حتى أنه أثبت بالعقل والبراهين ـ وليس بتقليد الآباء والمحيطين به على وجود اللّه تعالى[1]. وبذلك وضع أُسس فكرة «الشك مبدأ اليقين» المعروفة، وهو نتاج العقل المشاكس وليس العقل المستسلم.

والواقع أن حجة الإسلام الإمام محمّد الغزالي (450 ـ 505 هـ/ 1060 ـ 1111م) قد سبق ديكارت بمئات السنين في الارتياب بمسلّمات خطيرة، إذا لم تتمّ البرهنة عليها، إلّا أنّ المسلمين لم يحوّلوا أفكاره إلى

(1) د. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، مذكور، ص230.

منهج عمل، ناهيك عن الأفكار غير المنطقية التي ضمّنها كتبه، ومناهضته للفكر العلمي والفلسفي، باسم العلم والفلسفة، حتى صار ـ فيما بعد ـ رمزاً للّاعقلانية، حين أعلن تَعطيل فعل قوانين الطبيعة بقوّة المعجزات والخوارق والكرامات[1]. وصرّح أنه لا يريد إلّا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتلبيس[2].

إن مبدأ الشكّ لم يشع عند المسلمين، برغم ظهوره عند الغزالي وقبله عند الشاعر الكبير أبي العلاء المعرّي وغيرهما، لكنه ـ أي مبدأ الشكّ، أصبح ظاهرة معروفة في التفكير الأوروبي منذ ديكارت، في حين أن الإمام الغزالي صار أحد أساطين التَصوّف في التاريخ الإسلامي. حتى أنّ المتصوّف المعروف أبا عثمان الهجويري أعلن في كتابه (كشف المحجوب ص 210 ـ 241) عن رفضه ربط حوادث الطبيعة بأسباب علمية باتت معروفة، فأعلن أنّ السماء تمطر ببركات الأولياء، وبنقاء حياتهم ينبت الزرع، وبدعائهم ينتصر المسلمون على الكفار[3].

وهكذا يعلن كاتبان معاصران في كتابهما (مسألة القضاء والقدر)[4]: أنّ السعي ليس سبباً للرزق، مخالفاً ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾[5] ويضيفان: فالسكين سبب القطع، فهي التي تقطع، والنار سبب الإحراق، فهي التي تحرق، فكل من القطع والحرق لا يحصلان من غير سببهما، وهذا هو السبب؟ ولو كان السعي سبباً للرزق، لكان كل من سعى رُزق... وإنما الرزق يمنحه تعالى لكلّ مخلوق، وحتى في (مسألة الأجل) فإن

(1) د. زكي نجيب محمود. المعقول واللّامعقول، مذكور، وانظر سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، بيروت، 1988، ط 4، ص456.

(2) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مذكور، ص318، هامش (1) بقلم المترجم.

(3) د. زكي، المعقول، ص416.

(4) عبد الحميد محمد قنبس ـ خالد عبد الرحمن العك، مسألة القضاء والقدر، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص129 ـ 130.

(5) سورة النجم: الآيتان 39 ـ 40.

الله هو الذي يميت حتماً لانتهاء الأجل حتماً، وبهذا لن يكون القاتل إلّا المُميت الوهمي، أو الصوري.

لقد كان الاجتهاد سبيل المسلمين للحضارة، في حين كان النقل جادة الانخذال والتراجع، لذا حلّ التقهقر والانحطاط والشروح، وشروح الشروح، وساد الاستبداد مجتمعاتنا[1]، حين حورب الاجتهاد وإعمال العقل، في حين حصل العكس في أوروبا، وتفوّقوا (بأعمالهم وليس بنواياهم).

وأخيراً نجحت حملة حجة الإسلام الغزالي على المنطق والفلسفة، وزكّت حملته وجهة نظر الفقهاء المتزمتين الذين ربطوا الفلسفة والعلم بالإلحاد واعتبروا الاشتغال بهما خروجاً عن الدين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أقامت الدليل على استحالة البرهنة على أمور الدين بواسطة المنطق والفلسفة[2]. نعم «تولّى حجة الإسلام تسفيه آراء ومنهج ابن رشد[3] والغضّ

---

(1) د. محسن الموسوي، الاستشراق، مذكور، ص21.

(2) د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6/ 1999، ص235.

(3) نخصّ هنا ابن رشد (أبو الوليد بن محمد أحمد بن أحمد بن محمد (ت 520هـ/ 1126م)، فالإمام حجة الإسلام محمد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) ألّف كتاباً يسفِّه فيه العقل في قدرته على إدراك الحقائق لوحده، ويحقّر الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة)، ردّ عليه ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت)، وربما كان هذا الحوار الملتهب الذي جرى عن بعد، أشهر مساجلة فكرية جرت بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه في ذلك العصر، وكانت نتيجتها خطيرة، إذ تمّ تكفير كلا الرجلين معاً، فأحرق أشهر كتب حجة الإسلام (إحياء علوم الدين) في رحبة جامع قرطبة، بعد أن تكلم فقهاء الأندلس المالكية فيه بالسوء، واستنكروا عليه أشياء، ولاسيما القاضي ابن حمدين، حتى كفّر مؤلّفه (الغزالي)، فأغرى السلطان به، واستشهد فقهاءه، فأجمعوا على حرقه، فأمر الخليفة الموحدي علي بن يوسف بذلك لفتياهم، بعد أن أشبعوا جلود الكتاب بالزيت، بمحضر جماعة من أعيان الناس، ووجّه الخليفة كتاباً إلى أنحاء بلاده في المغرب والأندلس، يأمرهم بإحراقه، وتوالى الإحراق، وطال كتباً كثيرة (انظر ابن القطان: نظم الجمّان، ص14، وما بعدها، وابن عذاري: البيان المغرب: 4/ 59، ابن الخطيب: الحلل الموشية، 75، وما بعدها، محمد عبد الله عنان: عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القاهرة، 1964، ج 2 ص79، وما بعدها، نقلاً عن =

من قيمة العقل كأداة للتوصل إلى الحقيقة، واعتمد بدلاً منها الدروشة وأباطيل الصوفيين»[1].

يقول طيباوي: إن مدارك المؤمن كلها تنبعث عن تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية، أو بالمنطق. فالذين يكونون خارج النظام، أو خارج الإحساس الديني، لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة، إلّا مِنْ مَن يمارسها، أو من يعيشون داخل هذا النظام، لأنه شيء لا يمكن تعلّمه من الكتب[2].

وفي المجال نفسه، مجال تسفيه الفكر الفلسفي قال سيد قطب: «إننا لا نبغي بالتماس حقائق التصّور الإسلامي مجرد المعرفة الثقافية، كما لا نبغي إنشاء فصل في المكتبة الإسلامية يُضاف إلى ما عُرف من قبل باسم «الفلسفة الإسلامية»[3]. ولهذا فإنه لمن السخرية بمكان أن يتفاخر مفكّرون مسلمون بأنّ الإسلام قد أنجب فلاسفة عظام مثل (الفارابي وابن سينا وابن رشد) عندما يتحدثون ويكتبون عن (النفوذ الإحساني) أو عن «عقلية المتفضّل» للفكر الإسلامي على الحضارة الغربية، في حين تمّ التعامل مع هؤلاء الفلاسفة (المسلمين) كهراطقة ومنحرفين حسب الفهم الرسمي للدولة الإسلامية، وبتأييد من الشارع المغيّب وعيه، فمن جهة يتباهى هؤلاء المفكّرون الماضويّون، بأنّ أفكار أجدادهم كان لها دورها المهم في تقدّم

= د. المختار بن الطاهر التليلي: ابن رشد وكتابه (المقدمات)، الدار العربية للنشر، طرابلس ـ ليبيا، 1988، ص287 ـ 288، وقد استنكر قضاة آخرون حادث الحرق، التليلي، ص29، وللغزالي تآليف غزيرة نذكر: مقاصد الفلسفة، فضائح الباطنية، أيها الولد، المنقذ من الضلال، إلجام العوام عن علم الكلام، و(المستصفى) عن هذه الكتب. انظر د. عمر فروخ، المنهاج الجديد، مذكور، ص118 ـ 191، وكتاب: معيار العلم، وتصانيف أخرى.

(1) نبيل هلال هلال، اعتقال العقل المسلم، ودوره في انحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي، دمشق ـ القاهرة، ط 3/ 2005، ص23.

(2) طيباوي، مذكور، ص609.

(3) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، 1977، ص10، نقلاً عن د. وليم الشريف، مذكور، ص139.

الغرب، لأنها ساهمت إيجابياً في تطوّر أفكار فلاسفتهم في العصور الوسطى، لكنهم يسكتون عما تعرّض إليه هؤلاء الفلاسفة والمفكرون والأدباء (العقلانيون) ورجال المنطق وعلماء الكلام والمؤرّخون، من عنت وملاحقات وإحراق كتبهم. ومن جهة ثالثة يرفضون أن يطبّقوا منهجيات «الغرب» في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة لدراسة الفكر الإسلامي، رغم أن تلك المنهجيات باتت ملكاً للبشرية كلها، وليست حكراً على واضعيها أو مبتدعيها. فهذه المنهجيات تُعتبر - بنظر أصحاب «القناعات الثابتة» - دخيلة هدّامة لا تبغي إلّا إلحاق الشرّ بنا وبتراثنا، ونحن في غنىً عنها(!)، رغم أن القدامى - الذين كانوا أبناء زمانهم الشرعيين - من الفلاسفة والمناطقة والعلماء قد «استوردوا!» آراء ميتافيزيقية ومنطقية وعلمية - كل حسب عقليته - من الفلسفات الإغريقية والهندية والفارسية، الّا أنهم لم يتخلّوا عن إيمانهم، ولم يضحّوا بسموّ ما أنتجوه[1].

أمّا نحن فنخشى إعمال العقل والمنطق، لأن ذلك - كما يرى هؤلاء - يفتح باباً يفضي إلى الضلال وإلى الزندقة «ومن تمنطق تزندق!» واعتبر المؤرّخ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد الدمشقي (ت 748هـ/ 1347م)[2] علوم الرياضيات والفلسفة من «العلوم المهجورة!» التي يجب على المسلم ألّا يدرسها، لأنها معارف تُخالف الإيمان (!). ولذلك تبقى مشاكلنا معلّقة دون حلّ - ثم نرمي تبعة تخلّفنا على عاتق الآخرين.

يقرّ محمد وقيدي، بعد أن يتحدّث بلهجة تتّسم بالعجرفة تجاه دراسات المستشرقين، «بأنّ الغرب حقّاً هو منشئ العلوم الإنسانية. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها، غير أنّ هذا لا يعني أنّ الغرب وحده يمكن أن

(1) د. وليم، م، ن، ص138.

(2) الذهبي: أحد كبار المؤرخين، له كتب غزيرة، بينها: تأريخ الإسلام، العبر في خبر من عبر، دول الإسلام، وفي علم الرجال له: سير النبلاء، أهل المائة فصاعداً، المختصر المحتاج إليه من تاريخ الدبيثي، تذكرة الحفاظ، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، وكتب أخرى.

يكون مصدراً للموضوعية»[1]، نقول إن اعتبار الغرب لا يحتكر الموضوعية مسألة يتعيّن على (غير الغرب) أن يَعرفها ويتعلّمها، لكن هذا لن يتمّ إلّا حين يكفّ هذا الغير عن الدوران حول الذات، ويتخلّى عن نرجسيته الجوفاء التي يتمسك بها، ولا يمنح نفسه حجماً ودوراً أكبر من حقيقته، فالتواضع والعمل - وليس الغرور - صنوّ الموضوعية التي هي طريق الباحث الحقيقي.

(1) تطوّر الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق، بحث منشور في مجلة (دراسات عربية)، دار الطليعة، بيروت، السنة 18/ العدد 7، 1982، ص33.

الاستغراب.. وهل هو ممكن؟

سؤال يطرح نفسه بإلحاح: لماذا لا نقوم نحن أهل الشرق بدراسة الآخر[1].. الغربي. أي دراسة مجتمعات وثقافات بلدان (المستشرقين؟) يجيب إدوارد سعيد على هذا التساؤل المشروع بقوله: إن هذا الأمر غير ممكن، ففي الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها «لا يحتمل أحد حقلاً مناظراً له اسمه «الاستغراب»[2]. إلّا أنّ هذا العمل عمل مشروع ومنطقي، ومبرّر ـ نظرياً ـ حتى نخفف عن أنفسنا عبء اتهام الآخرين بالتحامل علينا، ولنرى صورة الغرب التي انعكست على مزايا (الشرق)، ولأن رؤية الآخر ضرورية، أو فرع لرؤية الذات[3]. وكذلك لنريح ضمائرنا، ونثبت لهم أننا قادرون على أن نكون مثلهم. وإذا كانوا يبشّرون لدينهم باسم الاستشراق ـ كما يعلن ذلك بعض الكتّاب ـ فنقوم بالتبشير لديننا باسم الاستغراب. ومثل هذه الدراسة، إذا قمنا بها، لن تكشف لنا عن تصوراتنا القاصرة للغرب فحسب، بل ستكشف لنا عن آليات التطور في أنفسنا، وكيف تغيّرت نظرتنا للغرب بتغيّر نظرتنا إلى أنفسنا، منذ أن بدأت أولى مواجهاتنا معهم، وأن نكفّ عن أن نكون (العملاء الحضاريين) للاستعمار، حسب قول

(1) يعبّر عن الآخر لفظ (الغير) كما شاء مجموعة من المثقفين الذين اجتمعوا في تونس عام 1984، أي جعل شخص أو جماعة بشرية (آخَرَ ـ Otherness, Othering)، أو صيرورة الشخص أو الجماعة آخر، أي مختلفاً، متمايزاً، إرفن جميل شك، مذكور، ص17، ولكل آخر آخره.

(2) الاستشراق، ص80.

(3) ريتشارد سوذرن، صورة الإسلام، مذكور، ص25.

د.أنور عبد الملك[1]. وأن يكون لنا نصيب في التصدّي للآخر، إضافة إلى أن ساحاتنا الفكرية أو الثقافية تكاد تخلو من معرفة الغير[2]. فمن حقّ مثقفينا أن يكتبوا بـ«ندّية» في مواجهة تدفق الأفكار والآراء والاجتهادات والمنافسات والتأثير. فصدمة الاستشراق حقيقية كصدمة الحضارة ذاتها[3] والواقع أن المسلمين سبق لهم وأن احتكّوا بقوى أجنبية مختلفة قبل نحو ثلاثة عشر قرناً حين دفعتهم الحاجة إلى الاستفادة من خبرة وثقافة الآخرين، كالفرس والإغريق، وكذا الهنود في مجالات العلوم كافة، بينها الفلسفة[4].

إن المسلمين حين اقتبسوا من الغير لم يخشوا أن يتهمهم أحد بـ «استيراد» الفكر الاجنبي، أو بالتخلّف، أو ما صار يسمّى «الغزو الثقافي!». فالاقتباس ليس حراماً، أو دليل ضعف، إلا إذا استمر مجتمع ما على الاقتباس، وهذا الاستمرار يعني أن المقلّدين قد صاروا تابعاً للآخرين، أو جزءاً من (أو ملحقاً بـ) الآخر. وهذا أمر ليس يعنينا هنا. لكننا نقول: إن الضعيف ليست لديه القدرة حتى على الاقتباس المتفاعل أو الخلّاق، بمعنى الأخذ والعطاء. فالتفاعل مع حضارة أو حضارات أخرى دليل حيوية المجتمعات، فمن لا يأخذ لا يعطي وهذا يعني أن هذا الطرف ليست لديه القدرة على الانفتاح على الآخر، حتى أنه لا يشعر بوجود حاجة لديه، حاجة تدفعه إلى الأخذ أو الاقتباس، فيوصد على نفسه منافذ «التأثر» حتى يفسد هواء وجوده، فينتهي دون حسرة، دون ذكر.

إنّ المجتمع الواثق من نفسه لا يفكّر بهذه الشاكلة المتخلّفة، ولا

(1) د.أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد.بدر الدين عرودكي، دار الآداب، ط3/ 1981، ص11.

(2) مازن مطبقاني، الغرب من الداخل، دراسة الظواهر الاجتماعية، نادي أبها الأدبي، السعودية، 1997، ص115.

(3) د.محسن الموسوي، الاستشراق في الفكر، مذكور، ص17.

(4) د.عفّت الشرقاوي، مذكور، ص101.

يسمّي ما أخذه غزواً. ولو كان ـ على سبيل المثال ـ المسلمون الأوائل يعدّون أنّ أخذهم من الغير سيضعفهم، ويضعهم في موضع المتّهم بالقصور، لما فكّروا بالأخذ، ولأوصدوا على أنفسهم المسارب كافّة، ولما كوّنوا حضارة، ولما أُخذ منهم ـ بالتالي ـ الآخرون، فيما بعد. إن مسألة الأخذ والعطاء مسألة معقدة جديرة بالنقاش. فإضافة إلى أن هذا الآخذ، المقتبس، يحصل على حاجته من الغير لحلّ إشكاليته، دون أن يضع في اعتباره أنه سيتّهم بالاقتباس، فحاجته الآنية تدفعه إلى الأخذ دون عُقد، دون أن يفكّر باحتمال وجود حلّ آخر، مادام ما عند الآخر يسدّ حاجته، والخطأ ليس بأخذه، بل بعدم أخذه. كيف لا يأخذ أصلاً؟ لماذا لا يشبع حاجته؟ إنه لا يشعر ـ أساساً ـ أنّ ما أخذه سيجعله يظهر بمظهر العاجز الذي اقتبس، أو بمظهر المتّهم بالتقاعس، بل إنه يرتاح لنتيجة عمله بمرور الزمن، إنه يتشكّل أو يتّحد مع ما صار لديه، يتكيّف معه.. ثم يطوّره، ويضيف عليه تجربته وخبرته التي تكوّنت مع الأيام. فيبدو الشيء المأخوذ وكأنه شيء جديد. نعم إنه يمتّ بصلة إلى ما أخذه، لكنه لم يعد كما كان عند الطرف الأول (الطرف المبدع)، بل صار كينونة جديدة، مخلوقاً خاصاً به، وحين يأتي طرف جديد ثالث (ج)[1] يكون (ش) محسوباً على الطرف الثاني (ب) وليس على الطرف (أ)، ويصبح (ش) عند (ج) (ش 2).

حتى أن أوزوالد شبنغلر (1880 ـ 1936) المعروف عنه عدم إيمانه (رفضه) وجود فكرة الاقتباس، أو التأثير والتأثر، لم يستطع أن ينفي وجود مسارب يتسلّل خلالها بعض المؤثرات بسبب إلحاح الحاجة. إذ يقول في مجال «نفي التأثير»: إن انتقال مظهر من مظاهر حضارة ما يقتضي عملية معقدة من التحويل ممثلة في هضم الحضارة وتمثيلها، فلا شيء اسمه تأثير حضارة في أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى، ذلك أنه

(1) لنرمز إلى الأطراف بـ(أ) على الطرف الذي يملك ما يحتاج إليه، ويأخذ منه (ب)، والذي يأخذ من (ب) هو طرف ثالث (ج)، كما نرمز إلى الحاجة المأخوذة من (أ) برمز (ش)، ثم ش (2) وهو ما سيأخذه (ج) من (ب).

إذا اقتبست حضارة ما مظهراً معيّناً من حضارة أخرى فلا بدّ أن تتمثّل ـ كالتمثيل الغذائي ـ هذا المظهر كي تمثّله إلى طبيعتها[1]، أي تستوعبه، ويردف شبنغلر ليقول: إن حضارة ما لا تقبل من حضارة أخرى إلا ما يلائم طبيعتها، ثم تضفي عليه من روحها[2]. والمهم في الأمر أن شبنغلر صار يقرّ بالتأثير والتأثر تحت وطأة شروط المواءمة، وتحت شروط وإلحاح الحاجة والتمثيل والهضم. ولا أحد يستطيع أن ينفي أو ينكر أن التأثر لا يتمّ إلا عند الحاجة.

كنّا قد بدأنا الكلام عن اقتباس المسلمين الكثير من نتاج حضارات أخرى[3]. وما ينبغي أن نقوله ـ مرة أخرى ـ هو أن المسلمين، بعملهم هذا قد أغنوا حضارة كانت قيد البناء، لكنهم حين حسبوا اقتباسهم غزواً فكرياً تخلّفوا ونكصوا. فحين اقتبسوا كانوا في موقع قوّة، فلديهم دولة كفوءة، أي إنهم يمتلكون سلطة اتخاذ القرار، فلديهم ثروة، ولديهم قوّة السلاح (الشرطة والجند) والإدارة، وفوق ذلك لديهم عقيدة لم يكونوا يخافون عليها، لكنهم تنقصهم ثقافة أهل البلاد المفتوحة، بلاد العراق وفارس، وبلاد الشام ومصر. وإثر استقرارهم في تلك الديار، واحتكاكهم بسكانها، ولاسيما بنخبها، تساءلوا وسُئلوا، فكان عليهم أن يجيبوا، ويتعرفوا على مصادر ثقافة (هؤلاء) وقوّة منطقهم التي يتلمّسونها لدى دخولهم في حوار معهم. فطفقوا يترجمون الكتب. وقد يترجمون ـ ضمن ما يترجمونه ـ ما هو غثّ، إلى جانب ما هو سمين. وأهل الثقافة (القوية) الواثقون من أنفسهم، لا يخشون أن تسبِب الترجمة خللاً في المجتمع، أو إرباكاً في توازنه الفكري. فكانوا يعرفون بأنهم لديهم القدرة على أن يردّوا على من يبغي

(1) د. عبد الرحمن بدوي، أ. شبنغلر، دار القلم، بيروت، 1941، ص130، د. أحمد محمود صبحي، مذكور، ص245.

(2) د. هاشم يحيى الملاّح، مذكور، ص447.

(3) انظر: كتاب د. طه ندا المذكور، في مباحث عديدة (فرس وعرب، ص9 ـ 68، تأثيرات فارسية، ص101، دور الفرس البنّاء، ص96، فرس وأتراك، ص121 ـ 134، الأتراك والحضارة الإسلامية، ص134، الهند والحضارة الإسلامية، ص175.

تخريب العقول. فيفتحون المداخل لتنفذ منها النسائم بكل أصنافها، ولا يخشون رياح السموم. إذ لديهم القدرة على فرز (الطيب) فترجموا، ونقّبوا، اقتبسوا دون أن يحسبوا حساب الربح والخسارة.

لقد كانت تلك الفترة من أزهى فترات الحضارة الإسلامية. لكن ما حصل يومئذ لم يكن (استغراباً) كما ندعو إليه. فلم يكن دراسةً لثقافات الغرب من لدن دارسي أو باحثي الشرق. بل كان ترجمة لنتاج عقل حضارات أخرى مجاورة. أما ما ندعو إليه فهو قيام مفكّري الشرق بدراسة ما لدى الغرب من ثقافات ومناهج، واستيعابها ونقدها، ومحاولة الانتفاع منها. ولا بأس أن ندرسها وفق عقليتنا، من منظورنا، ومن ثم نبيّن اختلافنا، أو عدم اتّفاقنا معهم. وليس ثم مَن يمنع الآخرين من توجيه النقد، أو الطعن في ثقافة الغير تحت أي مسوّغ. كما لم يمنع أحدٌ المستشرقين أن يقرؤوا، ويستنتجوا، ويكتبوا كما يشاؤون. ولذا صرنا نرى أنّ من الضروري أن يكون لدينا برنامج لدراسة تراثهم، يتمّثل في فهم صيرورة الأوروبي ودراسته على أنه تاريخ، وردّ الغزو الثقافي الغربي، ثم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب حضارة ووعياً وعلماً، وإفساح المجال للإبداع الذاتي لدى الشعوب غير الأوروبية، والقضاء على عقدة النقص ـ واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطوّرها. فإضافة إلى عمل الدكتور حسن حنفي الضخم[1]، أصدر أحمد الشيخ، كتابه (من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق)[2] حاور فيه بعض كبار المستشرقين: مكسيم رودنسون، جاك بيرك، روجيه أزنالدير، أندريه ميكيل، جان بول شارنيه، هوجوز، وديجو،

(1) د. حسن حنفي، الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص3 ـ 42، وانظر استغراب د. حسن حنفي، موسوعة (صورة الآخر)، مذكور، ص25، إضافة إلى كتابه الضخم الصادر من المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1992، ويقع في أكثر من 600 صفحة.

(2) يبدو أن الكتاب تمّ طبعه في القاهرة أكثر من مرة، انظر الموسوعة المذكورة، ص191، ص305، في عام واحد (1991)! وربما حصل سهو طباعي في ذكر سنة الطبع.

وغيرهم، حاورهم حول ما تناوله هؤلاء، وعن موقفهم من الشرق، وهل يمكن وضع نواة للاستغراب، ومن ثم نقد الاستشراق[1]. إلّا أنّ ما حصل هو أنّ المحاورين لم يكونوا سوى مستشرقين.

وإذا اعتبرنا ـ كما يرى البعض ـ[2] القرن الثامن، أي حين قام (يوحنا الدمشقي St. John Damascene ـ 676م) الذي خلف أباه على بيت المال في خلافة هشام بن عبد الملك، ثم اهتمام الإسبان بالثقافة الإسلامية إثر فتحهم الأندلس عام 92هـ ـ 711م، حين حاول أهل البلاد فهم ثقافة أو عقلية الفاتحين عبر قراءة نتاجهم الفكري، ومعرفة أسباب قوّتهم وتفوّقهم عليهم، وطبيعة عقيدتهم، ونظرتهم إلى الآخرين. ودراسة لغتهم وآدابهم. فإذا اعتبرنا هذين الحدثين بداية للاستشراق، فإنّ حركة الترجمة التي شهدتها الثقافة منذ تلك الحقبة، تُعتبر استغراباً بهذا المعنى، مع فارق، ربما هو فارق أساسي، هو أن ما قام به الإسبان لفهم ثقافة المسلمين كان بوازع شخصي، أو بدافع وبأمر من الكنائس والأديرة، في حين كانت أعمال الترجمة إلى اللغة العربية بدافع من الخلفاء (الدولة) ولاسيما في عهد المأمون.

ولا نرى أن من الصواب أن نطلق على أعمال الترجمة إلى العربية «استغراباً»، كما لا نرى أن ما قام به الإسبان وغيرهم الذين درسوا ثقافة المسلمين (استشراقاً)، بل ما قَصدته هو إمكانية قيام جهات أو مؤسسات شرقية ـ أو من دول إسلامية ـ بدراسة بُنية الثقافة الغربية وتحليلها بطريقة منهجية منصفة، بعيداً عن التعصب والانفعال، بعيداً عن توجيه الطعون، بعيداً عن الإعجاب المسبق، أو المبطّن.

لسنا أول من يدعو إلى مثل هذا العمل الخطير، بل سبقنا إليه

(1) المصدر نفسه، ص240.

(2) د. يحيى مراد. معجم أسماء المستشرقين، مذكور، ص36، ود. نجيب العقيقي، المستشرقون، ج1، ص78.

آخرون، فقد قدم المفكر الباكستاني (محمد رحباء) اقتراحاً إلى المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور مستهل عام 1958[1]. ثم تبعه آخرون بينهم المفكر المصري المعروف د.حسن حنفي، الذي دعا إلى أن يكون الغرب موضوعاً للدراسة لدينا[2]. إلّا أنّ الدعوات لم تلق آذاناً صاغية من أحد لأسباب مبرّرة، كما سنرى، ولذا لم ترَ الفكرة النور، وإن كان هناك من عالج الموضوع في عصرنا كل حسب ثقافته وموقعه، بدءاً من رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873) اثر رحلته إلى فرنسا، ودوّن في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) مشاهداته، كما وصف ما صادفه وما لاحظه في تلك البلاد ما بين 1826 ـ 1831. كما أشار إلى علاقاته مع المستشرقين واتجاهاتهم واهتمامهم بالتراث العربي الإسلامي ودراساتهم له ـ كما ألّف الإصلاحي الشهير الشيخ محمد عبده كتابه (الإسلام والنصرانية) وقام بدراسة الديانتين دراسة مقارنة، حسب قناعته وفهمه للدين المسيحي. وذكر كتاب الأمير شكيب (لماذا تأخّر المسلمون..؟) حاول فيه الإجابة على أسئلة تتعلّق بتخلّف المسلمين وتقدّم غيرهم في العصر الحديث، في وقت تقدّم فيه المسلمون في عصر سابق وتأخّر فيه غيرهم، وتآليف أخرى. إلا أن هذه المحاولات لم تتجاوز حالات فردية، واتّسمت كتاباتهم بالحديث عن أحاسيسهم تجاه مشاهداتهم، وعن تصوّراتهم وانطباعاتهم الذاتية، ولا يمكن اعتبارها استغراباً.

كما أن الساحة لم تخل من قيام رحّالة عرب بتدوين مشاهداتهم أثناء سياحاتهم وتجوالهم في دول أوروبية، ولاسيما في فرنسا، بدءاً من نهايات القرن التاسع عشر، ولاسيما من مصر وتونس ولبنان، فتراكمت مؤلفات لكنها لا تدخل ضمن أعمال الاستغراب، كما أنهم لم يفيدوا بلدانهم، لأنها كتابات أشخاص ينتمون إلى دول ضعيفة، كانت تشعر بضآلة أهمية دراسة شؤون دول قوية كبرى، لذلك فإن دول الشرق لم تكن لديها القدرة

(1) د.يحيى، مذكور، ص15.
(2) في كتابه مقدمة في علم الاستغراب، طبعة مدبولي، القاهرة، 1991.

في الاستفادة من كتابات هؤلاء وكذلك إلى تفشّي الأمّية بين أهل الشرق. وفي طليعة هؤلاء الرحّالة، إضافة إلى الطهطاوي: خير الدين التونسي (1810 ـ 1890) وأحمد فارس الشدياق (1804 ـ 1888) وفرانسيس مراش (1826 ـ 1873) ويعقوب صنوع (أبو نظارة) ورحلته إلى باريس ولندن وبروكسل وأمستردام ومدن سويسرا والقسطنطينية بين أعوام (1890 ـ 1899) ودوّن مشاهداته في كتب بينها (الكواكب السيارة في ترجمة حال أبو نظارة) و(البدائع المعرضية بباريس البهية)، وعلي باشا أبو الفتوح (سياحة مصري في أوروبا (1900)، وإدوارد إلياس في كتابيه (مشاهدات أوروبا وأمريكا ـ 1900) و(مشاهد الممالك ـ 1910)، ومحمد عمر الباجوري (الدرر البهية في الرحلة الأوروبية ـ 1889)، ومحمد لبيب البتنوني في مجموعة كتب (رحلة الصيف إلى أوروبا ـ 1900) و(من مصر إلى القطب الشمالي)، وكُتب أخرى، بينها حول رحلات البعض إلى العالم الجديد، وقد تزامنت هذه الرحلات مع صعود الدراسات الاستشراقية وقد عبّروا عن دهشتهم لما رأوه، كما عبّروا عن أسفهم لما آلت إليه بلادهم من تخلف. وأدركوا أن شرط الخروج من وهدتهم يكون باقتباس علوم الغرب ونظمه الاقتصادية والسياسية، والكفّ عن الدوران حول الذات. وهذا يعني أن هذه الصور والانطباعات التي كوّنوها قد شكّلت أحد مجالات الفسحة التي أعطوها لأنفسهم في النظرة المنصفة إلى الغير المختلف عنهم في نمط التفكير والتصرّف.

كما اهتمّ بعض هؤلاء الرحّالة بما طرحه مفكّرو أوروبا وأنتجوه من نظريات وآراء في السياسة أو القانون أو الآداب، وترجموه إلى العربية، فترجم خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي الدستور الفرنسي والقوانين الخاصة بحقوق الأفراد والجماعات، وإجراء الانتخابات. كما اهتمّوا بالاقتصاد وقطاعاته، وشركات التأمين والمصارف، ووصفوا المسارح والجامعات وقاعات المحاضرات والمختبرات والمكتبات والمتاحف. كما اهتمّ هؤلاء الرحّالة بشؤون التربية والتعليم ومكانة المرأة لديهم، وصاروا

يعلنون صعوبة خدع الناس الواعين، أو قبول حكم مستبد، في تلك البلدان.

كما انعكس الاهتمام بهذا العالم المختلف عنه على النتاج الأدبي (ولاسيما في جنس الرواية)، نذكر رواية (زينب) لمحمد حسين هيكل الصادرة عام 1912، و(عودة الروح) و(عصفور من الشرق) لتوفيق الحكيم، و(قنديل أم هاشم) ليحيى حقّي، وأمثلة أخرى أكثر حداثة نذكر منها رواية (موسم الهجرة إلى الشمال) رائعة الطيب صالح، و(الحي اللاتيني) لسهيل إدريس، و(بالأمس حلمنا بك) لبهاء طاهر، (زمن الأخطاء) لمحمد شكري، و(الساخن والبارد) لفتحي غانم، و(قصة حب مجوسيّة) لعبد الرحمن منيف، و(الخريف والربيع) لحنا مينا، وأعمال أخرى عديدة لعبد السلام العجيلي، عبد الحميد جودة السحار، سليمان فياض. وقد عكس هؤلاء المبدعون ما أصاب به أبطال رواياتهم من صدمة حضارية، لأنّ الشرقي «مكتوٍ بنار عقدة الخصاء الحضاري» حسب تعبير جورج طرابيشي[1].

فالدعوة إلى «الاستغراب» دعوة للحوار بين (الأنا والآخر) بهدف التحرّر من هذا الآخر، وتقوم على تمثّل مسارين للطرفين في شكل خطّين بيانيّين يتقاطعان كل سبعمائة سنة ـ حسب جدول حسن حنفي الغريب ـ بحيث يتبادلان الموقع بين الصعود إلى القمة والهبوط إلى قاع الهاوية. وكأنهما في مباريات خيالية دورية لا يحتاج فيها الطرفان إلى مجهود كبير، فسيأتي دور كل منهما آلياً ليكون كالآخر في صعوده، وبعد سبعمائة سنة في هبوطه. والآن ـ وقبل الآخر بزمن أقل من سبعة قرون ـ صعد الآخر (الغرب) ـ ونزلنا نحن، وكان قد هبط مع صعود «الأنا» في بداية نشأة الحضارة الإسلامية حتى عصر ابن خلدون. ففي هذا الزمن فرض التاريخ تبادل المواقع حتى التقاطع المعاصر، منذ فجر النهضة الحديثة، فترة نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين بالنسبة للآخر.

(1) موسوعة (صورة الآخر) مذكور، ص 798.

إن هذا التصوّر البعيد عن المنطق، للعلاقة بين الطرفين، يعبّر عن تمثّلات تحملها الرغبة العارمة في التخلّص من هذا الآخر (الغرب)، وفي التشفّي منه في (استغراب) يحوّله من دراسة الآخر القوي المدرك المسيطر، إلى جعله موضوع دراسته، كما ذكرنا[1].

وقد تعرّضت أفكار حسن حنفي ضمن المناهج التي اقترحها إلى نقد عدد من المعنيين بالدراسات الاستشراقية. فمن منظور «الأنا» ـ نحن الشرقيين ـ يتحدّد وجه ووجود «الآخر».. ولأن الأنا ليس هو الآخر ـ بالتأكيد ـ بل يستمد وجوده من اختلافه وغيريته «كونه هو الغير» ـ فلا سبيل لوجود الأنا وتكوّنها، إلّا بالحكم على الآخر، كشيء وكموضوع للأنا المتشيِّئة بدورها في عين الآخر، «وأنا»ه السائرة بهدي حاجتها لأن تكون هي أيضاً موجودة.

وفي هذا الصدد، يشير حنفي إلى هذه العلاقة المحتدمة، من خلال رسم، ترمّزت فيه «الأنا» بجماعة تدفع إلى الجهة المقابلة ما يدفع به الآخر، من على صفحات كتاب المعرفة والعلم، فبدا مشهد التنافس والصراع بين الأنا والآخر واضحاً، من خلال معادلة الدفع والدفع المعاكس، منذ بداية التأرجح على ضفتي ـ دفّتي ـ الميزان الحضاري بين الشرق حيناً والغرب حيناً آخر[2].

لقد أراد حنفي أن يؤسّس (عالم الاستغراب) ذوداً عن تراثنا، ودرءاً لخطر الذوبان في بحر حداثة الغرب، لكنه استدعى آليات التفكير الغربي نفسه، دون أن يولي أهمية تُذكر لاختلاف معارفهم وتجاربهم ومشكلاتهم عن ميادين معارفنا وتجاربنا ومشكلاتنا.. لقد هرب صاحب المشروع إلى الأمام، وذهب إلى أبعد من احتياجات واقعنا الراهن المأزوم، ناهيك إلى

(1) الطاهر لبيب، مذكور، ص191.

(2) د.نديم قاسم نجدي، أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص212.

أنّ مواجهة الآخر على مستوى حضاري، ليست قراراً يُتَّخذُ بإملاء ما يجب القيام به، قبل توفير مناخات حوارية.. أضف إلى ذلك إلى أننا لم نحدّد معاني مصطلحات خطيرة بتنا نردّدها دون أن نعي معانيها الحقيقية أو نفهمها، مثل «ماهية الدولة، المجتمع المدني، الديمقراطية، الفردانية، حقوق المرأة، والقوانين.. إلخ» فإذا لم ينجز مثل هذا العمل فسنظل نستهلك المنتجات الثقافية «المستوردة»، وسوف نظل نعبّر عن غضبنا وإحساسنا بالسخط والمرارة تجاه عالم جائر لا يعبأ بنا كما يقول المفكر الكبير محمد أركون[1].

فمعالجة قضية بهذه الأهمية والحساسية، تتطلب جرأة للاعتراف بما يتوجّب علينا القيام به من نقد ذاتي، قد يعيد الحيوية إلى ما افتقده تراثنا مدة طويلة، مدة كانت كافية لتصنيمه في قوالب جامدة، أحكمنا إغلاقها، للحيلولة دون تعرّضها لشعاع العصر، فترهّل وأعاق حركة تطور وعينا على الصُعد كافّة وعبر فتح إضبارة التراث المغلقة منذ زمن طويل، وتوضيب هذه الإضبارة، وتوضيب فكر من فتحها كمحاولة للحيلولة دون إغلاقها مرة أخرى، بعد أن أُغلق مراراً. ذلك أنّ التراث الفكري للـ«أنا» بات محتاجاً إلى جرعة براغماتية، تخلخل ثباته في «أصالة» عاجزة، مميتة أحياناً، إن لم يتّسم هو بمرونة قادرة على الاستجابة لكل جديد يطرأ على حياتنا الراهنة. بيد أن هذا لا يتحقق بفعل حركة ميكانيكية، فبهذه الحركة قد يتزعزع التوازن بين ما يجب المحافظة عليه، وبين ما يجب تركه، أو بين ما يفيد وبين ما لا يفيد، فبالتفاعل الجدلي المقنع وحده، لا بذلك التوازن الذي يشبه معادلة رياضية، يمكننا تجنّب العثرات، كما يمكننا تجنب حتمية الخيارات الصارمة عند كل من يتجه، بوحي من رفضه للوجهة المعاكسة: (تغريب ضد التراث ـ أصالة ضد الحداثة)[2].

يعرّف د. حسن حنفي مادة الاستغراب بأنها الدراسة المغايرة التي لا

(1) الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1995، ص87.
(2) د. نديم قاسم، مذكور، ص214.

تتشابه مع ما يمكن أن «يأتي به الوعي الأوروبي كنوع من النقد الذاتي واضعاً نفسه في مرآة نفسه، وهذه المادة تختلف عن مادة الاستغراب التي يتمّ فيها رؤية الغرب من منظور (اللاّغَرب). ورؤية الآخر من منظور «الأنا»، ذلك أن نقد الآخر لنفسه، ليس بمثل نقد «الأنا» للآخر.. لأن الأنا «أنا» منذ الأمد، والآخر «آخر» إلى الأبد،.. وهذا يعني وضع حائط إسمنتي صلب للفصل بين الضفتين، حتى تخال فيه أن إنساني الضفتين لا يمتّان بصلة إلى بعضهما، ولن يلتقيا، مادام الشرق شرقاً، والغرب غرباً(!) فلم تشكل المساحة بين الضفتين وسطاً لمصالحة ضرورية، تقبل فيه «الأنا» هذه «الأنا» تلك من دون تراشق لاتهامات التكفير والخيانة، كتلك التي أمست قاعدة في التعامل مع معظم مثقفي مجتمعات العالم الثالث[1]. فيحرَّمُ على الطرف الدارس (الغربي لحد الآن) أن ينقدنا ـ رغم أنه نقد نفسه ومجمل تراثه، كما لا يجوز للمدروس، الذي سيتحول إلى دارس بأدائه دور «المستغرب» دون أن يستعير من الآخر. إذا ما كانت هذه الاستعارة لا تمتّ إلى منبت تراثنا. فالمواجهة غير متكافئة مع الآخر، لحد الآن، وثم توجس وخوف من خطر الذوبان، وهذه حقيقة لا يمكننا إخفاءها أو إنكارها، ولكن السؤال أو الخلاف، هو حول كيفية المواجهة، وكيفية القيام بالاستغراب، إن صُفيت نوايا واقتصرت على محاولة دراسة وفهم الآخر: فهل سيتّمّ ذلك بالبدء من دراسة أنفسنا، بدراسة «الأنا»؟ أم الآخر؟. أبالانفتاح للاستفادة من علوم الآخر ومناهجه؟ أم بتقليد استشراقه عبر استغراب مضاد، استغراب لم تنضج ظروفه ولم تكتمل عناصره بعد؟[2] فمهمة الاستغراب في مثل هذه الحالة أمست مستحيلة، وإن حاولنا أن نخفّف من وطأة كلمة (استحالة) تحقيق الاستغراب كما طرحه حنفي، فإننا نقول إن مشروع الرجل الطموح مؤجّل بقوة في عصرنا، وقد ذكر أن استغرابه سيحقق نتائج خطيرة تقلب رؤانا، بل ومستقبلنا، وهي كالآتي:

(1) المصدر نفسه، ص225.
(2) المصدر نفسه، ص222.

أولاً: دراسة الوعي الأوروبي، واعتباره تاريخاً، وليس خارج التاريخ.

ثانياً: السيطرة على هذا الوعي (الأوروبي/الغربي) (!) واحتواؤه، وبالتالي يقلّ إرهابه.

ثالثاً: ردّ «الغرب» إلى حدوده الطبيعية، وإنهاء - ما يسمّيه حنفي - الغزو الثقافي.

رابعاً: القضاء على أسطورة الثقافة العالمية، واكتشاف خصوصيات الشعوب [والقضاء على ما أفرزته ثقافة زمن العولمة].

خامساً: القضاء على عقدة النقص لهذه الشعوب «اللاّأوروبية» أو «اللاّغربية»، حسب تقسيم العالم إلى جهات أربع، لتسهيل فهم الجغرافيا وأقاليم المناخ ومواقع التجمّعات باختلاف ثقافاتها ومعتقداتها. (ونسأل: من خلق وزرع عقدة نقصنا؟).

سادساً: إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الغربية (!).

نقول: «لكن ما المانع لظهور الإبداع قبل بدء أعمال الاستغراب؟».

سابعاً: تدشين فلسفة جديدة للتاريخ، تبدأ من الشرق.

كذلك نقول: «ما المانع في ظهورها دون وجود أو ظهور الاستغراب»؟

ثامناً: إنهاء الاستشراق (!). نقول: وكيف يتمّ ذلك. أو لم نحاول لإنهائه؟ إنه مطلب غريب، ولا شك.

تاسعاً: إنشاء علم الاستغراب كعلم وكثقافة.

لو تأمّلنا ما يطرحه الدكتور حسن حنفي من مشاريع أو من أمانٍ، لا تعدو كونها محاولة تتّسم بنبرة الغضب من عالم الغرب، صاحب الدراسات الاستشراقية، بأطيافها، وأنه يضع العربة أمام الحصان. كما يقول

الآلوسي[1]. فهو عندما يتحدّث عن الاستشراق وإنجازاته وعيوبه، يتحدث عن شيء حدث ويحدث راهناً،.. كما يتحدّث من قبيل شكوى العاجز المستمرة من الاستشراق.

وأخيراً أليس مطلوباً على القائمين - مستقبلاً - على دراسة قضايا علم الاستغراب، أن يتقنوا لغات الغرب المختلفة؟ أو ليس عليهم أن يتحمّلوا نفقات دراساتهم الباهظة، لكي يندرج دارس الغرب تحت صفة (المستغرب) بحق وحقيقة، دون أن يحمل في جعبته قاموس الشتائم، أو زعيق الكلمات النارية، وأن يعمل ببرودة أعصاب، وبعقل هادئ متّزن ليكون عمله مثمراً مقنعاً، لأن الخطابات الاستشراقية باردة هادئة. فمهما كانت شخصية المستشرق متغطرسة، فهي شخصية واثقة من علمها، فيتصرف بمنطق وطمأنينة وثقة بالنفس، دون أن يستفزّه أي شيء، أو يتضايق من ملاحظة يبديها أحد مخالفيه، أو يشتمه.

(1) حسام محيي الدين الآلوسي، ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه، ضمن كتاب (إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب) مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997، ص96.

نُبذ عن إنجازات بعض كبار مستشرقي القرن العشرين

شهد القرن العشرون ظهور مستشرقين فطاحل، ليس ـ هنا ـ مجال دراسة أعمالهم، لكننا نشير إلى أعمال بعضهم، وبينهم من كان مخضرماً، عاش بين قرنين، كما ذكرنا ذلك.

• ونبدأ من المستشرق الألماني الكبير (**تيودور نولدكه** Theodor Noldeke **1836 ـ 1930**):

شيخ المستشرقين دون منازع، وغير مدافع، حسب وصف بدوي[1]، ليس بين المستشرقين الألمان فقط، بل بين المستشرقين كافّة، اشتهر بكتابه المهم (تاريخ القرآن) طُبعت ترجمته في بيروت 2004 ترجمة د. جورج تامر مع فريق عمل. نال عنها نولدكه درجة الدكتوراه عام 1856، وقد كتبها باللاتينية، ثم ترجمها إلى اللغة الألمانية عام 1860، وهو أهم أعماله. وكان يتقن العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والمندائية (لغة صابئة العراق) والآرامية، فكان أستاذ اللغات السامية لسنين عديدة، كما أنه تابع الكتابة عن اللغتين السنسكريتية (الهندية القديمة) والتركية[2].

(1) د. بدوي، موسوعة، ص595.

(2) انظر: كتابه المذكور، ويقع المجلد في ثلاثة أجزاء و(840) صفحة مع فهارسه، دار نشر جورج المر (هيلد سهايم ـ زيوربخ ـ نيويورك) سنة 2000، ترجمةُ د. جورج تامر إلى العربية، طبعة بيروت (2004).

• (**غولدزيهر، إغناز غولدزيهر، أجنتس** ـ Ignaz Goldziher **1850 ـ 1921**):

يقول بدوي: يشاء الله أن يهب الإسلام من الأوروبيين من يؤرّخون له كسياسة فيجيدون التأريخ، ومن يبحثون فيه كدين وحياة روحية فيعمقّون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه، أو يكادون، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه، فيظفرون بنتائج على جانب من الخطر كبير. فكان له على رأس هؤلاء الأخيرين (تيودور نولدكه ـ المذكور) وعلى رأس أولئك الأوّلين يوليوس فلهاوزن، وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة والروحية عامة، أجنتس غولدزيهر[1].

من يهود المجر. نال الدكتوراه عام 1870. وتجوّل بين مدن بودابست، برلين، لايبزك، فيينا، ليَدن، وَفي الشرق زار القاهرة وحضر محاضرات في جامعة الأزهر، وصارت عنايته تنمو وتزداد بالدراسات العربية عامة والإسلامية الدينية خاصة، وانتخب عضواً في الأكاديمية المجرية عام 1892. ولم يغادر بودابست إلى وفاته.

يقول بدوي: من مكتبه في مدينة بودابست ظل الرجل طيلة أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرّت ترسل في عالم البحوث الإسلامية ضوءاً يبدّد قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة الدينية الإسلامية من ظلام، وينير السبيل أمام الباحثين في الوثائق التي سجّلت فيها تلك الحياة، وينمو على حرارته جيل ضخم ممن هم أئمة المستشرقين.

بدأ يكتب عن بعض جوانب الصلاة، قبل أن يبلغ الثانية عشرة من عمره، ثم يتّجه إلى الدراسات الشرقية، ويكتب عنها في إحدى المجلات تحت توقيع (مستشرق في السادسة عشرة). وأول أبحاثه القيّمة الخطيرة كتابه عن (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) صدر عام 1884. وبعد خمس

(1) د. بدوي، موسوعة، ص97.
نفسه، التراث اليوناني: ص307.

سنوات ظهر كتابه الذي لا يزال له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية وهو (دراسات إسلامية) وظهر بجزأيه في 1889 ـ 1890. لكن أشهر أبحاثه وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران (محاضرات في الإسلام) المطبوع في (هيدلبرغ) بألمانيا عام 1910، و(اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) الذي طبع بمدينة ليَدن بهولندا عام 1920، وقد توّج به حياته العلمية الخصبة القوية[1]، وكذلك (العقيدة والشريعة في الإسلام).

● **(كارل بروكلمان Carl Brockelmann ـ 1868 ـ 1956):**

مَن ذا الذي يمكنه أن يستغني عن كتاب (تاريخ الأدب العربي) بأجزائه الستة تصنيف كارل بروكلمان؟ إنه لا يزال ـ حتى الآن ـ المرجع الأساس والوحيد في كل ما يتعلق بالمخطوطات العربية، وأماكن وجودها. هكذا يبدأ بدوي بتعريف أحد عمالقة الاستشراق:

وُلد في مدينة روستوك. تعلّم العربية والعبرية والآرامية والسريانية ـ وهو لا يزال طالباً في الثانوية ـ ثم تعلم الحبشية واليونانية واللاتينية، ثم اللغات الهندية الجرمانية والسنسكريتية والقبطية والتركية. فكان يتقن إحدى عشرة لغة شرقية إلى جانب إتقانه لست لغات أوروبية. وتعلّم الكثير من مواطنه (نولدكه) كما يقول هو. نال الدكتوراه عام 1893، وضع (المعجم السرياني) الذي صدر عام 1895. حقّق (الطبقات الكبرى) لابن سعد عام 1904. ونشر كتاب (عيون الأخبار) لابن قتيبة. ثم ألّف أكبر كتبه أصالة وأحبّها إلى نفسه وهو (النحو المقارن للّغات السامية) في مجلّدين، نشرهما بين (1907 ـ 1913). كما أنجز بعد سنين كتابه (نحو اللغة التركية في آسيا الوسطى) وأصدر كتابه الضخم (تاريخ الشعوب والدول الإسلامية) عام 1939 وقد ترجم إلى العربية، وإلى لغات عدّة، ورغم إحالته على التقاعد عام 1945، إلا أنه واصل نشاطه الأكاديمي، ثم تقاعد ثانية عام 1953

(1) نفسه، موسوعة، ص202.

وهو في الخامسة والثمانين، وكان آخر عمل أكاديمي أنجزه، وتمّ طبعه بعد وفاته، هو كتابه (نظم اللغة العبرية). وبمناسبة بلوغه سن السبعين تمّ تصنيف مؤلفاته عام 1936، وبلغ عددها (555 رقماً) ونشر في المجلة التابعة لجامعة مارتن لوثر في بلدة هاله ـ ويتنبرغ[1].

● **(نلّينو، كارلو ألفونسو Nallino Carlo Alfonso ـ 1872 ـ 1938) مستشرق إيطالي عظيم، يصفه بدوي:**

ظهر ولعه الشديد بالجغرافيا منذ نعومة أظفاره، ولاسيما جغرافية إفريقيا وآسيا، كما تعلّم العربية دون أستاذ، ثم تعلّم العبرية والسريانية، وبدأ يؤلّف في الفلك وهو في الثامنة عشرة، فكان عقله العلمي قد نضج مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من المستشرقين إلا (غولدزيهر). حتى عهد إليه وهو في الثانية والعشرين من عمره بنشر (زيج البتّاني) الفلكي المشهور وترجمته والتعليق عليه. كما كتب في العام التالي (نظام القبائل العربية في الجاهلية) وقد أشاد به (الأب لامنس) في كتابه (مهد الإسلام) كما ألّف كتاباً جمع فيه أشهر السور القرآنية، ورتّبها ترتيباً تاريخياً على حسب النتائج التي انتهى إليها (نولدكه) في كتابه المذكور (تاريخ القرآن)، وأضاف إليها تعليقات ومعجماً بألفاظه وقارنها بمقابلاتها في اللغات السامية الأخرى.

سافر نلّينو إلى القاهرة عام 1893، وكان لهذه الرحلة أثر مهم في حياته العلمية، فألّف بعد وصوله كتاباً عنونَه (اللغة العربية في لهجتها المصرية)، وعرج على إسبانيا عاد بعدها إلى بلاده، فأسند إليه شغل كرسي اللغة العربية في معهد نابولي الشرقي عام 1894 حتى 1902، ثم شغل الكرسي نفسه في جامعة باليرمو عاصمة جزيرة صقلية الإيطالية. كما شارك في كتابة مواد عديدة في دوائر المعارف مثل مادة (الإسلام. محمد. الفلك) كما كتب عن (الخلافة). ومن المهام العلمية التي أُسندت إليه تسنّمه كرسي التاريخ الإسلامي إثر إنشائه في روما عام 1915. كما أُسندت إليه مهمّة

(1) نفسه، ص98 ـ 105.

الإشراف على مجلة (الدراسات الشرقية) إثر تخلّي المستشرق الكبير جويدي عنها، وتمّ نشر مقالات قيّمة فيها بين 1915 ـ 1920، وقد ترجم د.بدوي مقاله عن المعتزلة ونشرها في كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)[1].

ثم عنى نلّينو بالشريعة الإسلامية، وكان له فيها باع طويل، وردّ على القائلين بتأثّر الشريعة بقانون سرياني سابق عليها، فأثبت بحجج قوية عكس ذلك.

وفي 1921 أُنشئ في إيطاليا (معهد الشرق) وعين نلّينو مديره العلمي، وأصدر المعهد مجلة (الشرق الحديث)، كما أصبح عضواً في الأكاديمية الإيطالية عام 1932. وأسندت إليه رئاسة القسم الشرقي في تحرير مواد دائرة المعارف الإيطالية ـ كما كان عضو شرف لهيئات علمية عديدة خارج إيطاليا. كما كانت له مكانة مرموقة في الجامعة المصرية، وقد ألقى فيها محاضرات في تاريخ علم الفلك عند المسلمين، ثم في تاريخ الأدب العربي. ثم عاد بعد سنين إلى مصر ليكمل مشواره العلمي فيها، وعُيِّن عضواً في المجمع اللغوي في مصر عام 1932. كما زار مصر مرة ثالثة في 1937، لحضور جلسات المجمع. ثم سافر إلى السعودية، فمكث فترة في جدّة والطائف، والتقى بالملك ابن سعود، وبدأ بتأليف كتاب يخصّ النظام السياسي والإداري والقضائي في المملكة، إلّا أن الموت لم يمهله ليكمل القسم الخاص بالحياة الدينية، والآخر بالحياة الثقافية. فَعَنِيَتْ ابنته (ماريّا) بطبعه، فظهر إلى الوجود في 1939 بإشراف معهد الشرق.

ومكانة نلّينو بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير

(1) طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1940.
انظر: (بحوث في المعتزلة)، ص173 ـ 217، في كتاب د.بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

غولدزيهر ونولدكه. وهو في استقامته لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق[1].

● (لويس ماسينيون Louis Massignon ـ 1883 ـ 1962):

مستشرق فرنسا العظيم. ولد في إحدى ضواحي باريس. التحق بالمدرسة الوطنية الشرقية الحيّة، التي اختصّت بتخريج أجيال متلاحقة من المستشرقين الفرنسيين والأجانب. ارتحل بعد إكمال دراسته الجامعية إلى الجزائر عام 1901، وكانت مستعمرة فرنسية. وعاد إلى باريس ليكمل مشواره الدراسي، فنال دبلوم الدراسات العليا في السوربون، تحت إشراف المستشرق الفرنسي (هارتويك دارنبور Hartwig Derenboung ـ 1844 ـ 1908)، ودرس اللغة العربية في المدرسة الوطنية المذكورة، وساهم في المؤتمر الدولي الرابع عشر الذي عُقد في الجزائر عام 1905، وهناك تعرّف إلى المستشرقين الكبيرين غولدزيهر وأسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios 1871 ـ 1944).

في مصر عُيّن عضواً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في 1906. بعد سنة قرأ أشعاراً لفريد الدين العطار، الشاعر الفارسي الصوفي الكبير، تدور حول مصرع الحلاج الصوفي الأشهر وتمجيده. فلفتت تلك الأشعار نظره، وانبهر بحياة الحلّاج، فبدأ بدراسته. وحين عهدت إليه مهمة القيام بأبحاث وحفائر في الآثار في العراق، في 1907 ـ 1908، استثمر الفرصة وقررّ أن يبحث عن مأساة الحلاج في موطنه، ونزل في بغداد ضيفاً على أسرة الآلوسي، وزار مشاهد الأئمة فيها وفي كربلاء والنجف وزار سلمان باك، كما تمّت على يديه إعادة اكتشاف قصر الأخيضر قرب كربلاء، وتمخّضت رحلته عن كتاب ضخم في مجلدين بعنوان (بعثة أثرية في العراق). وكان طبيعياً أن يكتب المزيد من ثمار هذه الزيارة الثرّة فكتب (هجرات الموتى في بغداد) و(المعركة الأخيرة بين الرفاعية والقادرية)

(1) د.بدوي، موسوعة، ص507.

و(الحج الشعبي في بغداد) و(دراسات عن مخطوطات في مكتبات بغداد)[1]. كما كتب عن (خطط البصرة وبغداد)[2].

ثم كتب (عذاب الحلّاج والطريقة الحلّاجية)، ودراسة (الكتب المقدسة عند اليزيدية) و(الحلّاج، الشيخ المصلوب والشيطان عند اليزيدية). وأول بحث كبير عن الحلّاج هو نشره لنصّ كتاب الحلّاج (الطواسين) سنة 1913، مع الترجمة الفارسية، ودراسة مهمة للكتاب، كما كتب عن الحلّاج في دائرة المعارف الإسلامية، وكذلك كتب فيها عن مادة (الحلول).

وألقى في الجامعة المصرية أربعين محاضرة باللغة العربية، حول تاريخ المذاهب الفلسفية في الإسلام، والاصطلاحات الفلسفية، وتاريخ الاصطلاحات. ولما أُنشئ مجمع اللغة العربية في 1933 عُيّن عضواً عاملاً فيه حتى 1956، ثم عضواً مراسلاً من 1957 حتى وفاته (بعد 5 سنين).

تمّ تسريحه من الجيش حين وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، وعُيّن أستاذاً بديلاً في الكوليج دي فرانس بين 1919 ـ 1924. ثم أصبح أستاذاً لهذا الكرسي من 1926 حتى 1954. فبدأ بكتابة رسالته الرئيسية الأولى تحت عنوان (عذاب الحلاج، شهيد التصوف في الإسلام) وتمّت مناقشته في ذكرى مرور ألف عام على صلب الحلّاج (24/ 5/ 1922). وكانت هذه الرسالة بمثابة حدث ضخم في تاريخ دراسة التصوّف الإسلامي، وفي تاريخ الدراسات الإسلامية. فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية، وهذا يفسر ضخامة العمل، إذ يبلغ عدد صفحات الرسالة (974 صفحة)، وهي شاهد إثبات لتخليد ماسينيون

---

(1) نفسه، ص587.
وللمزيد انظر: كتاب (في قلب الشرق) قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسينون، ترجمة د.زينب الخضري، تقديم د.محمود حمدي زقزوق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.

(2) ترجم الكتاب وأضاف إليه د.إبراهيم السامرائي، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981 وللمزيد عن تجربته واكتشافاته الصوفية، انظر كتاب علي بدر، ماسينيون في بغداد. منشورات دار الجمل، كولونيا ـ ألمانيا ـ 2005.

في عالم البحث العلمي والتاريخي. أما الرسالة الثانية فكانت (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوّف الإسلامي). وتقع في (350 صفحة) وكتب في دائرة المعارف في نحو ثلاثين مادة.

فإضافة إلى ما ذكرناه، كتب عن: القرامطة ـ الخراز ـ الكندي ـ ليون الإفريقي، معروف الرصافي، المحاسبي، النوبختي، نوبخا، نور محمدي، نصيري، سهل التستري، السالمية، السنوسية، شطح، السري السقطي، طريقة، تصوّف، الترمذي، أخيضر، الورّاق، ورد، زنج، زنديق، زهد . . . إلخ، وكلها تدور حول موضوعات في التصوّف أو الشيعة، أو ما يقرب منها من أفكار. كما أنّه ألّف عن الحلّاج بين 1931 ـ 1954 تسعة كتب أخرى. ثم كتب عن رجال متصوّفة آخرين هم (ابن سبعين والنقد النفساني) وعن (أبي الحسن الششتري) وعن (روزبهان البقلي) وعن الصحابي الشهيد سلمان الفارسي كتابه (سلمان باك والبواكير الروحية للإسلام الإيراني) وعن فِرق الشيعة المغالية، والسيدة فاطمة الزهراء، و(أهل الكهف) وعن تاريخ العلم عند المسلمين، و(غيوم ماجلان واكتشاف العرب لها) وعن الأحوال والأنظمة الاجتماعية في العالم الإسلامي. وكان يردّد في لحظات حياته الأخيرة آيات قرآنية، متأثراً بحياة الحلّاج الروحية ﴿لَن يُجِيرَنِي مِنَ ٱللَّهِ أَحَدٌ﴾[1]. و﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ۖ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا ٱلْحَقُّ﴾[2] أولم يكن الحلّاج العظيم يردّد الآية الأخيرة في أوج لحظات حياته، أعني: في لحظة الاستشهاد في سبيل الحق؟[3].

• **(فنسنك** Arent Jan Wensinck **ـ 1882 ـ 1939)**:

مستشرق هولندي. تتلمذ على (هوتسما) و(دي خويه) و(سنوك هورغرونيه) و(سخاو). حصل على دكتوراه عام 1908 عن (محمد واليهود

---

(1) سورة الجن: الآية 22.
(2) سورة الشورى: الآية 18.
(3) د. بدوي، ص535.

في المدينة). أعلن عن عزمه عام 1916 على وضع معجم مفهرس، وبالترتيب الهجائي للأحاديث الواردة في كتب الصحاح الستة وفي كتب أخرى. فاستعان بثمانية وثلاثين باحثاً من مختلف البلدان للقيام بهذا العمل الضخم، وأعانته ماليّاً أكاديمية العلوم في أمستردام ومؤسسات هولندية أخرى وأكاديميات بلدان أوروبية. ثم صار المشروع تحت رعاية الاتحاد الأكاديمي الدولي عام 1927. وقد نقل هذا العمل العلمي الضخم إلى الحروف العربية فؤاد عبد الباقي تحت عنوان (مفتاح كنوز السُّنة) عام 1934.

ولفنسنك كتب وأبحاث أخرى نذكر منها: (العقيدة الإسلامية: نشأتها وتطورها التاريخي) وكتاب (فكر الغزالي) و(أساطير القديسين الشرقيين) في مجلدين. وكتاب (الأوقيانوس في كتب الساميين الغربيين)[1].

• (ولهاوزن، يوليوس Julius Wellhausen ـ 1844 ـ 1918):

أحد أبرز المشتغلين باللّغات السامية، ومؤرّخ لليهودية، وناقد للعهد القديم (التوراة)، فألّف كتباً عديدة في هذا المجال ولقيت آراؤه نقداً عنيفاً ومساجلات، فكان من ألمع الباحثين في أسفار موسى الخمسة. كما برع في نقد الأناجيل الأربعة: مرقس، لوقا، متى وإنجيل يوحنا.

منذ سنة 1872 ـ وكان في الثامنة والعشرين من عمره ـ صار أستاذاً ذا كرسي، وعمل في جامعات ألمانية عديدة، وألّف في مجال التاريخ الإسلامي كُتباً لها قيمتها الكبرى منها:

كتاب (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة)[2]، و(الدولة العربية وسقوطها)[3]. و(بقايا الوثنية العربية) وكتاب

(1) نفسه، ص417 ـ 418.
(2) ترجمه د. بدوي، وطبعته دار مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، ط2 وكالة المطبوعات، الكويت 1976.
(3) الدولة العربية وسقوطها، تُرجم إلى العربية مرتين، الأولى ترجمة يوسف العيش من الإنكليزية، =

(المدينة قبل الإسلام)، و(تنظيم محمد للجماعة الإسلامية في المدينة) و(مقدمة إلى أقدم تاريخ الإسلام)[1].

• (بارت، رودي Rudi Paret ـ 1901 ـ 1983):

ألماني، ترجم القرآن إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي في مجلّدين. حصل على الدكتوراه الأولى في سنة 1924، ثم على دكتوراه التأهيل للتدريس في الجامعة عام 1926، وتمّ تعيينه في قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنجن. وشغل كرسي علوم الإسلام والساميات في جامعة بون، ثم أستاذاً للساميات والإسلاميات في الجامعة عينها، حتى أحيل على التقاعد عام 1968.

إضافة إلى عمله المهم المذكور الذي ارتبط باسمه (أي ترجمة القرآن) كتب عن (محمد والقرآن)، وكان قويّ التعاطف مع الإسلام. وقصد من تأليفه إفهام جمهور الناس الأوروبيين، ما تعنيه حقيقة رسالة النبي محمد، وبذل في ذلك مجهوداً كبيراً، إضافة إلى إلقائه المحاضرات العامة والأحاديث في الإذاعة. ومن هنا كانت علاقات المودّة بينه وبين المسلمين، سواء في ألمانيا أو في خارجها، وخصوصاً في إيران ـ بعد الثورة الإسلامية 1979، حتى أن الحوزة العلمية في قُم طبعت ترجمته للقرآن طبعة جديدة بالأوفسيت، وقامت سفارات إيران في أوروبا بإهداء نسخ منها إلى كبار الزائرين الأوروبيين. كما كتب عام 1950 رسالة بعنوان (الإسلام والتراث الثقافي اليوناني)[2].

• (الأمير ليوني كيتاني (Leone Caetane ـ 1869 ـ 1935):

من أسرة كبار أمراء آل كيتاني في تاريخ إيطاليا الحديثة. نشأ في قصر

= والثانية ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة عن الألمانية والإنكليزية، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ط2/ 1968، تحت عنوان (تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية).
(1) د. بدوي، موسوعة، ص409 ـ 410.
(2) نفسه، ص62 ـ 63.

الأسرة في قلب روما، وتعلم في جامعتها، كان خلال دراسته شغوفاً بالعالم الإسلامي، فراح يتعلم العربية والفارسية ولغات شعوب إسلامية أخرى. بالاستعانة بالمستشرقَين الكبيرين (جويدي إجنتسيو Ignazio Guidi ـ 1844 ـ 1935) و(اسكيابرللي Schiaparelli ـ 1841 ـ 1919) وكانا علمين في الاستشراق آنذاك. وقام برحلات إلى بلدان شرقية وهو لا يزال طالباً، وزار شبه جزيرة سيناء، وكتب عن رحلته (في صحراء سيناء) عام 1881، كما زار الهند وإيران وسورية ولبنان.

بدأ بجمع مخطوطات أو تصويرها للكتابة عن سيرة النبي محمد وتاريخ الخلفاء الراشدين والأمويين، وأنفق مبالغ طائلة من ثروته الهائلة التي كان يحصل عليها من إدارة أملاك أسرته. وبدأ في تآليفه يستعين بثلاثة مستشرقين كبار، وهم: (مايكل أنجلو جويدي Michelangelo Guidi ـ 1886 ـ 1940). ابن المستشرق الإيطالي الكبير المذكور، و(جورجيو ليڤي دلاڤيدا Giorgio Livi Della Vida ـ 1886 ـ 1940) و(جوزبي جبرييلي Giusppe Gabrieli ـ 1870 ـ 1942)، كيما يترجموا له بعض المصادر العربية لإنجاز مشروعه الكبير الذي صدر في عشرة مجلّدات تتناول تاريخ أربعين سنة هجرية، أي من هجرة النبي حتى نهاية خلافة علي بن أبي طالب، وقد صدر الجزء الأول في سنة 1907، وصدر الجزء العاشر في سنة 1926.

كان كيتاني في تفسيره للسيرة النبوية وتاريخ الخلفاء الراشدين الأربعة ينزع نزعة الشك في قبول المصادر، واعتبر العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأحوال الجغرافية أهم ما يفسر أحداث تاريخ الإسلام والجزيرة والفتوحات الإسلامية السريعة الواسعة في أرض دولتي فارس والروم، مع التقليل من أهمية العامل الديني وتأثيره في نفوس العرب الفاتحين.

وقد تأثر ـ كما يقول بدوي ـ بنظرية (هوجو فنكلر ـH.Winckler) القائلة بحدوث تصحّر أو جدب تدريجي في جزيرة العرب، وأن ذلك

الجدب هو السبب العميق في قيام النبي ﷺ برسالته، وفي قوة انتشار الإسلام في المناطق المجاورة والبعيدة الغنية.

وهذا التفسير، والروح النقدية لم يصدرا عن تحامل على الإسلام، كما هو الحال عند بعض الباحثين والمستشرقين، بل صدرا عن نزعة وضعية في معالجة أحداث التاريخ، على النحو الذي شاع عند المؤرخين ذوي النزعة العلمية الوضعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين[1]. ثم ارتبط هذا التفسير بالتفسير الاقتصادي، أو التفسير الماركسي المعروف.

كان كيتاني راديكاليّاً، معادياً للكهنوت وللحركة الاستعمارية، فلما أقدمت إيطاليا على غزو ليبيا في سنة 1911 وقف هو والحزب الاشتراكي ضد سياسة بلاده، واعتبر في نظر عامة الشعب(!) غير وطني(!)، وكانت مواقفه السياسية تتماهى مع أفكاره اليسارية، رغم انتمائه إلى أسرة الأمراء، ونشأته في قصور روما الملكية.

منذ تولي (بنيتو موسوليني) الحكم عام 1922، صار كيتاني من خصوم النظام الفاشستي الحاكم. فعاش في قلق على مصيره ومصير مكتبته الغنية. وإنقاذاً للمكتبة أهداها إلى أكاديمية لنشاي (Lincei) فتكوّنت نواة لمؤسسة هي (مؤسسة كيتاني للدراسات الإسلامية). لم يتحمّل ظروف الحكم الدكتاتوري، فترك بلاده واستقرّ في مزرعة في كندا، إلى أن توفي في مدينة فانكوفر.

إضافة إلى إنجازه الكبير المذكور في السيرة والتاريخ، فقد انشغل بالكتابة عن التاريخ الإسلامي بدءاً من الهجرة (مثل كتابه السابق) حتى سنة 922هـ (1517م) أي تاريخ استيلاء العثمانيين على مصر. وعلى منهج الحوليات. أما عمله الثالث فكان (معجم الأعلام العربية). وقد عُدّ بمؤلفاته أهم مستشرق في التاريخ الإسلامي، ومرجعاً صحيحاً لكثير من العلماء لما

---

(1) نفسه، ص496.

اشتهرت به من عُمق وسعة ودقّة[1]، ولو مدّ في عمره لبلغت تراجمه (في المعجم المذكور) ثلاثين ألفاً، في 35 مجلداً، إذ ضمّت مكتبته 200,000 جذاذة جاهزة لاستئناف التصنيف، وقفها على أكاديمية لنشاي المذكورة.

• **(آربرّي، آرثر جون** Arthur Johan Arberry **ـ 1905 ـ 1969):**

مستشرق إنكليزي برز في التصوّف الإسلامي والأدب الفارسي.

نظراً لتفوقه في الدراسة، فقد حصل على منحة دراسية لدراسة الكلاسيكيات (اليونانية واللاتينية في جامعة كمبردج، فغادر ثورتسموث، حيث أكمل فيها دراسته الثانوية، والتحق بكلية (بمبروك Pembroke). وحصل على المرتبة الأولى مرّتين في المواد الكلاسيكية. وشجّعه أحد أساتذته على دراسة العربية والفارسية، فحصل على المرتبة الأولى مرّتين في مواد الدراسات الشرقية في 1929، وحصل على مُنح عديدة لإكمال دراساته، فصار أستاذاً في كلية بمبروك التي تخرّج منها.

وكان قد درس العربية على يدي المستشرق الكبير (نيكلسون، رينولد ألن Reynold Alleyne Nicholson ـ 168 ـ 1945) أكبر الباحثين في التصوّف الإسلامي بعد ماسينيون المذكور، فأثّر فيه تأثيراً كبيراً، وتوثّقت بينهما مودّة ستبقى حتّى وفاة نيكلسون.

وقرّر آربري أن يمضي السنة الأولى من زمالته في القاهرة، فشدّ الرحال إليها سنة 1931، غادر القاهرة لاستكمال زواجه في كمبردج 1932، ليعود إلى مصر، وتمّ تعيينه في كلية الآداب في الجامعة المصرية رئيساً لقسم الدراسات القديمة (اليونانية واللاتينية)، وأمضى في هذه الكلية سنتين دراسيتين، ترجم خلالها مسرحية (مجنون ليلى) لأحمد شوقي إلى الإنكليزية. ومن مصر زار فلسطين ولبنان وسورية لجمع مواد أبحاثه المقبلة،

(1) نجيب العقيقي، 1/ 372.

فنشر في القاهرة كتاب (التعرّف إلى أهل التصوّف) سنة 1934، ثم ترجمه إلى لغته في كمبردج سنة 1935 تحت عنوان «The Doctrine of the Sufis».

وبدعوة من المستشرق المذكور نيكلسون نشر كتاباً مهماً في التصوّف هو كتاب (المواقف والمخاطبات) للنفري، وترجمه إلى الإنكليزية عام 1935. وفي السنة التالية منحته جامعته (كمبردج) درجة الدكتوراه في الآداب ـ Litt.D، كما أصدر فيها (فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الديوان الهندي) في لندن. وتلاه في العام التالي 1937 بـ (فهرست الكتب الفارسية) في المكتبة نفسها. ثم تتابعت أعماله في فهرسة المخطوطات العربية والفارسية، في كمبردج، وشستر بيتي ـ Chester Beatty في دبلن 1955 ـ 1964، وغيرهما. وفي عام 1937 نشر كتاب (التوهّم) للحارث المحاسبي (في القاهرة)، كما نشر كتاب (الصدق) للخرّاز مع ترجمته إلى الإنكليزية، ونشر وترجم أشعار الشاعر الفارسي (العراقي) بعنوان (Song of Lovers).

مع بدء الحرب العالمية الثانية انتُزع آربري من أعماله الآكاديمية ونقل إلى وزارة الحرب ثمّ إلى وزارة الإعلام، وقضى فيهما أربع سنوات، صار يصدر منشورات للدعاية لسياسة بلاده في الشرق الأوسط، باللغتين العربية والفارسية، كما أنه ظهر في فيلم للدعاية نفسها.

وكان يرى ضرورة إزالة حشد هائل من الأباطيل وسوء الفهم والأكاذيب، فواجب على المستشرق ذي الضمير الحي القيام بهذه المهمة. وقد أبلى آربري في هذا السبيل خير بلاء، فأنتج كتباً وحقّق مخطوطات، وكتب مقالات ممتازة، فبلغ عدد كتبه نحو المائة، وعدد أبحاثه السبعين ومن مؤلفاته (الإسهام البريطاني في الدراسات الفارسية) و(المستشرقون البريطانيون) و(قراءة في اللغة الفارسية الحديثة) ونشر(طولستان) سعدي مع تعليقات. وفي 1958 أصدر (الأدب الفارسي الكلاسيكي) ثم كتابه (الشعر العربي). وفي سنة 1947 حين صار أستاذاً في جامعة كمبردج، أصدر الكتب التالية:

1 ـ تحقيق كتاب (الرياضة) للحكيم الترمذي.

2 ـ خمسون قصيدة لحافظ الشيرازي، مع ترجمتها إلى الإنكليزية.

3 ـ صفحات من كتاب (اللّمع) للسراج، مع دراسة ممتازة عن أستاذه نيكلسون.

4 ـ ترجمة (زنبقة سينا) للشاعر الهندي (ثم الباكستاني) الكبير محمد إقبال. كما ترجم بعد ذلك قصائد محمد إقبال الأخرى.

1 ـ مزامير فارسية 1948.

2 ـ أسرار بيخودي (أسرار اللاذات).

3 ـ جاويد نامه.

كما ترجم رباعيّات الخيام. ثم أعاد نشر الترجمتين اللتين قام بهما الشاعر الإنكليزي (إدوارد فيتزجرالد ـ Edward Fitzgerald).

وفي أوائل الخمسينيات بدأ آربري بترجمة جديدة للقرآن، فكانت من أجل أعمال الاستشراق، وأعظم نتاجات آربري[1].

● **(جاك بيرك J.Berque ـ 1915 ـ 1992):**

تصفه د. نعنع بـ (أهم مستشرق في هذا العصر، مواصلاً نهج ماسينيون[2]. وُلد في بلدة جزائرية، وأكمل فيها دراسته الثانوية، ثم التحق بجامعة السوربون، وعمل في المغرب سنين عديدة أبان الاستعمار الفرنسي لدول المغرب الثلاث، ودعا بلاده إلى اتّباع سياسة جديدة في المغرب عام 1946، وإثر دعوته تمّ نقله إلى مقاطعة بأعالي جبال الأطلس عام 1953، تبعد 600كم عن العاصمة مقرّ عمله. في هذه المنطقة النائية ألّف كتابه (البنى الاجتماعية للأطلس العالي) نال عنه درجة الدكتوراه عام 1955. ومن هناك نقل إلى مصر حيث تمّ تعيينه في

---

(1) د. بدوي، ص5 ـ 9.

(2) في حوار أجرته د. حميدة نعنع مع عشرة من مفكري الغرب ومبدعيه، بينهم جاك بيرك، في كتابها: حوارات مع مفكري الغرب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990.

مكتب منظمة اليونيسكو. وبذلك تحوّل في عمله من المغرب إلى المشرق، فبدأت علاقته ورؤيته تتعمق مع الثقافة المصرية وأحوالها الاجتماعية والسياسية، فعقد علاقات ثقافية مع رموز الثقافة في مصر أمثال طه حسين وتوفيق الحكيم ولويس عوض، وغيرهم، كما ترجم إلى الفرنسية نصوصاً لهم ولأدونيس.

في كتابه (مذكرات ضفتين) أعلن أن مصر قد ألهمته رؤية أكثر صواباً وعدلاً، وأن أي بناء إبداعي في هذه البلاد، كما في غيرها، لا يتمّ إلّا عبر الاستقلال، كما أنه دافع عن حقّ الجزائريين في النضال من أجل استقلال بلادهم (من الاحتلال الفرنسي)، وكان من الموقعين على بيان (121) الشهير لمثقفي فرنسا.

من ضمن نتاجه الغزير كتابه (مصر الإمبريالية والثورة) دفاعاً عن مصر المستقلة مع وصول عبد الناصر إلى الحكم. و(الإسلام من الأمس إلى الغد)، (المغرب أمس واليوم)، (مراحل المجتمع المصري المعاصر)، (بالأمس في النجف وكربلاء)، (الإسلام والاشتراكية)، (حول الفن الإسلامي)، (نظم وقيم في الإسلام المعاصر)، كما أنه ألّف عن (ابن رشد والأضداد) عام 1967، و(علماء تونس)[1]. وغيرها من التآليف والأبحاث.

من آراء جاك بيرك التي ذكرها في لقاء أجراه معه أحمد الشيخ، يقول: إني أجمع بين الميل إلى الماضي والميل إلى التقدم والعلمانية وحتى الماركسية في معالجة قضايا التراث والاجتماع. وعن النقد الذي وجّهته إلى بيرك الدكتورة زينب عبد العزيز حول ترجمته للقرآن، يقول: لقد أوجدتُ ترابطاً بين الآيات، مضيفاً: أقبل المناقشة وأستفيد منها، ولستُ معصوماً، خصوصاً في القيام بعمل ضخم: فيمكن أن أخطئ في ترجمة آيات عدة وأسعى إلى تصويبها. ثم إنني اشتغلت في هذا العمل ستة عشر عاماً،

---

(1) د. يحيى مراد. ص210.

واستندت في ترجمتي على اثني عشر تفسيراً، ودرستُ اللغة العربية أكثر من سبعين عاماً[1].

ويقول: علينا أن نجعل من الاستشراق وسيلة تفاهم متبادل بين شعوب العالم... وعندما أسمع بعض العرب ينتقدون الاستشراق، أو يقولون إن الشرقي فقط هو الذي يملك الحق والقدرة لدراسة الشرق فاني أشعر بأسف. فهل نقول نحن: إن الفرنسي فقط هو الذي ينبغي أن يدرس ديكارت؟.. ولو سألتني عن مكاسب الاستشراق فهي عظيمة الوزن.. ومن الأنفع لأصدقائي الشرقيين أن يزاحموا أولئك الفحول بالعمل العلمي الجادّ.

وإنه ـ أي الاستشراق ـ ليس منهجاً بذاته، بل نتيجة وهدف لمجموعة مناهج كثيرة لعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا الحضارية والألسنية..إلخ. ولا يمكن إدانة المستشرقين إذن حول مناهج لم يستخدموها.. في وقت لا يستطيع الباحثون في العواصم العربية أن يتمتعوا بتلك المساحة من الحرية في الكتابة عما يريدون[2].

ورغم ما عرف عن جاك بيرك من مواقف لدعم نضال الشعوب، وتضامنه مع الحركات التحررية، حتى لو كانت ضد حكومته، على غرار موقف مكسيم رودنسون، فإنه رحل حزيناً، لأنه بات موضع نقد مرير في بعض الدوائر العربية، بسبب ترجمته لآيات قرآنية، حسب الفهم الفيلولوجي الذي يختلف حوله كنه الألفاظ بين اللغتين الفرنسية والعربية، وكان بيرك يجيد اللغتين بمستوى واحد، أو قريب. ولاسيما أن الترجمة ظهرت وسط تيار شنيع، تيار صراع وحرب صليبية جديدة[3].

---

(1) أحمد الشيخ، من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1990، ص30.

(2) نفسه، ص33.

(3) نفسه، ص27.

لقد دعا جاك بيرك إلى وحدة أقاليم، أو شعوب منطقة البحر المتوسط[1]. وكان يعتبر نفسه ـ في حواراته أو كتاباته ـ مستعرباً، وليس مستشرقاً، بسبب أصوله الشرقية (الجزائرية) وإتقانه للغة العربية، وكتاباته الغزيرة التي عالج فيها مختلف القضايا الثقافية والاجتماعية الخاصة بالعرب. لكنه وقف ضد من يمسّ دون وجه حق علماء الاستشراق، وبدون تمييز، وتساءل: لماذا تهاجمون الاستشراق ولا تهاجمون الكهرباء والسيارات وتكنولوجيا العصر، والذرّة؟ لماذا تأخذون من الغرب جانباً، وتهاجمونه، ولا تهاجمون الجوانب كلّها، بما فيها الذرّة والتكنولوجيا. كما قال: إن الكلام عن الاستشراق (يقصد الهجوم عليه) صار هواية عند العرب... بل لأقل عقدة نفسية[2]. كما تساءل في مكان آخر من حواره: إذا كنتم تريدون الإطاحة بالمستشرقين فعليكم بالكتابة عن أنفسكم، لأنكم مهما انتقدتم هؤلاء دون تقديم آثار مكتوبة بنفس مستوى أعمالهم، فإن موقفكم يبقى ضعيفاً[3].

---

(1) د. حميدة نعنع، ص250.

(2) نفسها، ص258.

(3) كذلك، ص260.

قائمة المصادر(*)

القرآن الكريم

آدم متز (مز)

1 ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو (عصر النهضة في الإسلام) عرّبه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط1/ 1940، جزآن، ثم توالت طبعاته.

إبراهيم عكاشة علي

2 ـ ملامح عن النشاط التنصيري في الوطن العربي، الرياض، 1987.

ابن الأثير، عز الدين علي الجزري

3 ـ الكامل في التاريخ، طبعة دار صادر ـ بيروت، 1956.

أحمد أمين

4 ـ الشرق والغرب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1955.

أحمد الخليل

5 ـ تأريخ الكرد في الحضارة الإسلامية، دار (هيرو) للنشر والطباعة، بيروت 2007.

أحمد الشيخ

6 ـ من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب، حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999.

(*) تمّ حذف ألفاظ (ابن، أبو، ال، د ـ) الدالة على الدكتور ولم يتمّ قلب الاسم.

أحمد محمود صبحي

7 ـ في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، مؤسسة الثقافة الجامعية، القاهرة، 1977.

8 ـ في فلسفة التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ـ ليبيا، 1989.

إدوارد بروي

9 ـ تاريخ الحضارات العام/ القرون الوسطى، دار عويدات، بيروت ـ باريس، 2003.

إدوارد روبنسون

10 ـ يوميات في لبنان، ترجمة أسد شيخاني، دار المكشوف، بيروت ـ 1949.

إدوارد سعيد

11 ـ الاستشراق (المعرفة، السلطة، الإنشاء)، ترجمة كمال ديب، مؤسسة الأبحاث، بيروت، طبعة 2/ 1981.

12 ـ الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة حسام الدين خضور، دار التكوين، بيروت ـ 2003.

13 ـ تعقيبات على الاستشراق، ترجمة وتحرير صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996.

إدوارد عطية

14 ـ العرب، ترجمة عبد اللطيف شرارة، مكتبة لبنان ـ بيروت ـ ط2/ 1972.

إرفن (عرفان) جميل شك

15 ـ الاستشراق جنسياً، ترجمة عدنان حسين، دار قدموس للنشر والتوزيع، بيروت ـ 2003.

أرنولد توينبي

16 ـ مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة د. فؤاد محمد شبل، طبعة الإدارة

الثقافية في جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 960 ـ 1965.

أشيلي مونتاغيو

17 ـ الدحض العلمي لأسطورة التفوّق العرقي، ترجمة حسن أحمد بسام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ط2/ 1981.

ألبرت حوراني

18 ـ الإسلام في الفكر الأوروبي، الدار الأهلية للنشر، بيروت ـ 1994.

أمير إسكندر

19 ـ تناقضات في الفكر المعاصر، منشورات وزارة الإعلام العراقية ـ بغداد ـ 1973.

أنور عبد الملك

20 ـ الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب ـ بيروت ـ ط3/ 1981.

برسي سايكس

21 ـ تاريخ إيران، ترجمه من الإنكليزية إلى الفارسية سيد محمد تقي فخر داعي كيلان شركة سهامى، ضاث انتشارات ـ إيران.

براين اينز

22 ـ تاريخ التعذيب، ترجمة مركز التعريب والبرمجة، الدار العربية للعلوم، بيروت ـ 2000.

بيرتون ل، ماك.

23 ـ الإنجيل المفقود.كتاب (ك) والأصول المسيحية، ترجمة محمد الجورا، دار الكلمة ـ دار الجندي، دمشق ـ 2005.

توماس كارليل

24 ـ الأبطال وعبادة البطولة، ترجمة محمد السباعي، دار الكاتب العربي، بيروت، (د.ت)

تييري هنتش

25 ـ الشرق المتخيَّل، رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي، ترجمة غازي برو ـ خليل أحمد خليل، دار الفارابي، القاهرة، 2005.

تيودور نولدكه

26 ـ تاريخ القرآن، نقله من الألمانية جورج تامر دار نشر جورج ألمر، هيلد سهايم ـ زوريخ ـ نيويورك ط 1 ـ بيروت/ 2004

الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر

27 ـ رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت ـ 1991.

جان ثواربيه

28 ـ تاريخ العرقية، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس ـ 1980.

جان مارك بيوني

29 ـ فكر غرامشي السياسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت ـ 1975.

جواد علي

30 ـ تاريخ العرب في الإسلام، دار الحداثة، بيروت ـ 1983.

31 ـ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت ـ 1974.

جورج ثوليتزر

32 ـ فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت ـ 1974.

جورج حنا

33 ـ قصة الإنسان، دار العلم للملايين، بيروت ـ ط3/ 1963.

جورج فراديه

34، شرق وغرب ـ نحو تفاهم متبادل، ترجمة محمد إبراهيم زكي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة ـ 1984.

جورج قرم

35 ـ تعدّد الأديان وأنظمة الحكم، دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، دار النهار ـ بيروت ـ ط2/ 1992.

36 ـ شرق وغرب ـ الشرخ الأسطوري، ترجمة ماري طوق، دار الساقي، بيروت ـ 2003.

جيمس وستفال تومسون، وآخرون

37 ـ حضارة عصر النهضة، ترجمة زكي عبد الرحمن، دار النهضة العربية ـ القاهرة ـ 1961.

حازم صاغية

38 ـ ثقافات الخمينية، موقف من الاستشراق، أم حرب على طيف ـ دار الجديد ـ بيروت ـ 1995.

حسن حنفي

39 ـ الفلسفة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت 1986.

40 ـ مقدمة في علم الاستغراب ـ طبعة مدبولي ـ القاهرة ـ 1991.

حسن عثمان

41 ـ منهج البحث التاريخي ـ دار المعارف ـ القاهرة، ط4/ 1984.

حسين هواري

42 ـ المستشرقون والإسلام، دار المنار، القاهرة، 1936.

حميد حمد السعدون

43 ـ الغرب والإسلام والصراع الحضاري، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، 2002.

حميدة نعنع

44 ـ حوارات مفكّري الغرب، دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد. 1990.

ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي

45 ـ صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ 1979.

حيدر لشكري

46 ـ الكرد في المعرفة التاريخية الإسلامية، دراسة تحليلية نقدية، دار سبيريز ـ دهوك ـ كردستان ـ العراق ـ 2004

ابن خلدون، عبد الرحمن بن زيد ولي الدين الحضرمي ـ التونسي

47 ـ المقدمة، ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ 1979.

دانتسيغ (ب، م)

48 ـ الرحّالة الروس في الشرق الأوسط، ترجمة د.معروف خزندار، طبعة المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت ـ 1981.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن

49 ـ الاشتقاق، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي ـ القاهرة ـ 1958.

دي بور (ت، ج)

50 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د.محمد عبد الهادي ابو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت ـ 1981.

ديفيد كوت

51 ـ فرانز فانون، ترجمة عدنان كيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ ط2/ 1972.

رشيد العبيدي

52 ـ الحركة الاستشراقية ـ مراميها وأغراضها، دار أنوار دجلة، بغداد ـ 2003.

رودي ثارت

53 ـ الدراسات الإسلامية والعربية في الجامعات الأوروبية، ترجمة مصطفى ماهر، القاهرة ـ 1967.

ريتشارد سوذرن

54 ـ صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة د.رضوان السيد. دار المدار ـ طرابلس ـ ليبيا ـ ط2/ 2006.

زكي نجيب محمود

55 ـ ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، القاهرة ـ 1976.

56 ـ المعقول واللّامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق ـ بيروت (د.ت).

زيغريد هونكه

57 ـ شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون ـ كمال دسوقي، الدار الجماهرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ـ ليبيا، دار الآفاق الجديدة ـ المغرب، ط9/ 1991.

زينب الخضري

58 ـ في قلب الشرق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ 2003.

زينفون

59 ـ حملة العشرة آلاف، الحملة على فارس، ترجمه عن الإنكليزية يعقوب افرام منصور، مطبعة جامعة الموصل ـ 1985.

ساطع الحصري

60 ـ أبحاث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة، بيروت ـ 1985.

سالم حميش

61 ـ الاستشراق في أفق انسداده، منشورات المجلس القومي للثقافة، الرباط ـ 1991.

ستيفن رنسيمان

62 ـ تاريخ الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العربني، دار الثقافة، بيروت، 1967.

سعدون محمود الساموك

63 ـ الوجيز في علم الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، 2003.

سعيد بن صالح الغامدي

64 ـ مهلاً هنتنغتون.، مهلاً فوكوياما، نظرية الشبكة التصفوية في صراع الثقافات، مكتبة العبيكان ـ الرياض، ط2/ 1984.

سليمان دنيا

65 ـ الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، بيروت، ط4/ 1988.

السيد محمد بدوي

66 ـ التطور في الحياة والمجتمع، مؤسسة الثقافة الجامعية ـ بيروت ـ 1966.

سيغال.

67 ـ لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ، دمشق، ط4/ 1974.

شبنغلر (أزوالد اشبنغلر)

68 ـ تدهور الحضارة الغربية، ترجمة ـ أحمد الشيباني ـ منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ 1964.

صادق جلال العظم

69 ـ ذهنية التحريم، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، نيقوسيا ـ قبرص ـ 1994.

صلاح الدين المنجد

70 ـ المنتقى من دراسات المستشرقين، دار الكتاب الجديد. بيروت ـ 1976.

صلاح كانبي إسماعيل

71 ـ التعذيب في دولة الخلافة (41 ـ 252 هـ) دوافعه وأساليبه، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية، السليمانية، كردستان ـ العراق ـ 2008.

صموئيل هنتنغتون

72 ـ صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة د.مالك عبيد أبو شهيوه، د.محمد محمد خلف، طبعة الدار الجماهيرية ـ طرابلس ـ ليبيا ـ 1999.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير

73 ـ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ـ 1979.

ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا

74 ـ الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة ـ 1962

طه ندا

75 ـ فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية ـ بيروت، 1979.

طيب تيزيني

76 ـ من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، دار بترا للطباعة والنشر، دمشق ـ 2002.

عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)

77 ـ تراثنا الثقافي بين أيدي المستشرقين ـ الكويت، 1957.

عامر النجار

78 ـ علم الكلام، عرض ونقد. مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة ـ 2003.

عبد الجبار ناجي

79 ـ تطور الاستشراق في دراسة التراث العربي، دار الحرية للطباعة ـ دار الجاحظ بغداد ـ 1981.

عبد الحسين زرين كوب

80 ـ دو قرن سكوت (قرنان من الصمت) بالفارسية سرطزشت حوادث ووضاع تاريخي ايران در دو فرن أول إسلام، ضاثخانة مهارت، ضاث سيزدم، تهران ـ 1371، وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الكردية، وكتب مقدمته د.محسن محمد حسين، وتمّ طبعه في مؤسسة موكرياني ـ اربيل ـ 2007، تحت عنوان (دوو سةدة بيَدةنطى).

عبد الحميد محمد قنبس، خالد عبد الرحمن العك

81 ـ مسألة القضاء والقدر ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ 2005.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي

82 ـ العقد الفريد. طبعة القاهرة ـ 1942.

عبد الرحمن بدوي

83 ـ اشبنغلر، دار القلم ـ بيروت 1941.

84 ـ موسوعة المستشرقين ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ ط4/ 2003.

عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت

85 ـ درس الأبيستيمولوجيا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. ط2/ 1996.

عبد السلام نور الدين

86 ـ العقل والحضارة ـ دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت ـ 1987.

عبد العزيز الدوري

87 ـ الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة ـ بيروت، ط2/ 1980.

عبد القهار داود عبد الله العاني

88 ـ الاستشراق والدراسات الإسلامية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، 2001.

عبد الكريم غلاب

89 ـ الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1977.

عبد الله العروي

90 ـ الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط2/ 1999.

91 ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ ط4/ 2002.

عبد الله علي العليان

92 ـ الاستشراق بين الإنصاف والإجحاف ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ المغرب ـ 2003.

عبد الله القصيمي

93 ـ العرب ظاهرة صوتية، منشورات الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا، ط 2 ـ 2006.

عبد المنعم الحفني

94 ـ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ـ دار مدبولي ـ القاهرة ـ ط3/ 2000.

عزيز العظمة

95 ـ العرب والبرابرة ـ المسلمون والحضارات الأخرى، دار رياض الريس للكتاب والنشر ـ لندن ـ نيقوسيا (قبرص)، 1991.

96 ـ الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، دار الطليعة ـ بيروت ـ 1983.

عفت الشرقاوي

97 ـ في فلسفة الحضارة الإسلامية ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ 1985.

علي بدر

98 ـ ماسينيون في بغداد. منشورات دار الجمل ـ كولونيا ـ المانيا ـ 2005.

علي بن إبراهيم الحمد النملة

99 ـ الشرق والغرب، منطلقات العلاقات ومحدّداتها، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب 2005.

100 ـ المستشرقون والتنصير، مكتبة ـ الرياض ـ السعودية/ 1998.

علي سامي النشار

101 ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ـ القاهرة ـ ط8/ 1981.

عماد الدين خليل

102 ـ موقف إزاء التراث، مطبعة أوفسيت الميناء ـ بغداد. 1977.

عمر فروخ

103 ـ المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط3/ 1982.

غاستون باشلار

104 ـ العقلانية، ترجمة د. بسام الهاشم المؤسسة الجامعية، للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ـ 1984

غالي شكري

105 ـ التراث والثورة، دار الطليعة ـ بيروت ـ 1973.

فائز هشام البرازي

106 ـ الحضارات صدام أم حوار، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ـ 2004.

فاروق أبو زيد

107 ـ عصر التنوير العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 1978.

فاروق عمر فوزي

108 ـ الجذور التاريخية للوزارة العباسية، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد. 1986.

فالح مهدي

109 ـ البحث عن منقذ، دار ابن رشد. بيروت ـ 1981.

فخري صالح

110 ـ دفاعاً عن إدوارد سعيد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 2000.

فرانز فانون

111 ـ معذبو الأرض، ترجمة د. سامي الدروبي ود. جمال الدين الأتاسي، دار الطليعة ـ بيروت ـ ط2/ 1966.

فهمي هويدي

112 ـ القرآن والسلطان، منشورات الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس - ليبيا ـ ط2/ 1990.

فؤاد زكريا

113 ـ التفكير العلمي، عالم المعرفة، الكويت ـ 1978.

فيصل جلول

114 ـ مكسيم رودنسون، الجندي المستعرب، دار الطليعة، بيروت ـ 2004.

فيصل السامر

115 ـ ابن الأثير، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد. بغداد - 1983.

قاسم السامرائي

116 ـ الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، دار الرفاعي، الرياض - 1983.

قاسم عبدة قاسم

117 ـ ماهية الحروب الصليبية، عالم المعرفة، الكويت ـ 1990.

قدري قلعجي

118 ـ صلاح الدين الأيوبي، قصة الصراع بين الشرق والغرب، دار الكاتب العربي - بيروت، 1966.

كاترين موزن

119 ـ جوته والعالم العربي، ترجمة عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، 1995.

كريم متي

120 ـ الفلسفة الحديثة، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا ـ ط2/ 1988.

لطفي حداد

121 ـ الإسلام بعيون مسيحية، الدار العربية للعلوم، بيروت ـ 2004.

لويس لورثيه

122 ـ مشاهدات في لبنان، ضمن كتابه (سورية اليوم) ترجمة كرم البستاني، دار المكشوف بيروت ـ 1951.

لويس ماسينيون

123 ـ خطط البصرة وبغداد ترجمة إبراهيم السامرائي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 1981.

مازن مطبقاني

124 ـ الغرب من الداخل، دراسة للظواهر الاجتماعية، نادي أبها الأدبي ـ السعودية ـ 1997.

محسن جاسم الموسوي

125 ـ الاستشراق في الفكر العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ـ 2005.

محسن محمد حسين

126 ـ الجيش في عهد صلاح الدين الأيوبي، مؤسسة الرسالة بيروت ـ 1986

محسن الميلي

127 ـ روجيه غارودي والمشكلة الدينية، دار قتيبة، بيروت ـ دمشق ـ 1993.

128 ـ الإسلام والحداثة، ترجمة هاشم صالح، دار بدايات ـ جبلة ـ سورية ـ 2008.

محمد أركون

129 ـ الإسلام ـ أوروبا ـ الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي ـ بيروت ـ 1995.

130 ـ الإسلام والحداثة ـ ترجمة هاشم صالح، دار بدايات ـ جبلة ـ سورية ـ 2008.

محمد أمين حسن محمد بني عامر

131 ـ المستشرقون والقرآن الكريم، دار الأمل ـ إربد. الأردن ـ 2004.

محمد البهي.

132 ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت ـ ط5/ 1970.

محمد حسين هيكل

133 ـ حياة محمد. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط13/ 1968.

محمد سوسي

134 ـ أدب العلماء (البيروني وعمر الخيام) الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس ـ 1977.

محمد شاهين

135 ـ إدوارد سعيد ـ رواية للأجيال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ 2005.

محمد صالح البنداق

136 ـ المستشرقون وترجمة القرآن، منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ 1980.

محمد عابد الجابري

137 ـ نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ ط6/ 1999.

محمد عبد الحسين الدعمي

138 ـ المتغير الغربي، الشرق، الاستشراق، أدب الصحراء، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد ـ 1986.

محمد عبد الكريم الوافي

139 ـ منهج البحث في التاريخ، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي ـ ليبيا ـ 1990.

محمد عبد الله الشرقاوي

140 ـ الاستشراق دراسة تحليلية تقويمية، دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ 1993.

محمد العزب موسى

141 ـ دراسات إسلامية في التفسير والتاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ 1980.

محمد علي الفرا

142 ـ الإسلام والغرب، مواجهة أم حوار ـ دار المجدلاوي ـ عمان ـ الأردن ـ 2002.

محمد عمارة

143 ـ الإسلام في عيون غربية ـ بين افتراء الجهلاء، وإنصاف العلماء، دار الشروق، القاهرة، ط2/ 2005.

144 ـ الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ بغداد ـ ط2/ 1984.

145 ـ المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ـ بغداد ـ ط2/ 1984.

146 ـ نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ 1974.

محمد فاروق فارس الزين

147 ـ المسيحية والاستشراق، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ ودار الفكر دمشق ـ ط3/ 2003.

محمد فؤاد زكي ومحمد أنيس

148 ـ أوروبا في العصور الحديثة من النهضة الايطالية حتى الثورة الفرنسية، مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة، 1956 ـ 1957.

محمد كرد علي

149 ـ المستعربون من علماء المشرقيات، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق.

محمد كامل الخطيب (أعدّ الكتاب وقدّمه)

150 ـ الشرق والغرب، منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق ـ 1991.

محمد محفوظ.

151 ـ الإسلام، الغرب، وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ 1998.

محمد نور الدين أفاية

152 ـ المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ 1993.

محمود أبو ربه

153 ـ أبو هريرة، شيخ المضيرة، دار المعارف ـ مصر ـ ط3/ 1969.

محمود إسماعيل

154 ـ إشكالية المنهج في دراسة التراث ـ دار رؤية للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ 2004.

155 ـ سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، طور الانهيار (2)، دار سينا ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت ـ 2000.

محمود حمدي زقزوق

156 ـ الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، الدوحة ـ قطر، ط1404هـ.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين

157 ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر ـ باعتناء د. محمد هشام النعسان،

عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ 2005.

مصطفى التواني

158 ـ المثقفون والسلطة في الحضارة العربية، الدولة البويهية نموذجاً ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ 2004.

مصطفى النشار

159 ـ فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ 1988.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر

160 ـ السلوك لمعرفة دول الملوك، نشره د. محمد مصطفى زيادة، لجنة التأليف، القاهرة ـ 1957.

مكسيم رودنسون

161 ـ جاذبية الإسلام، ترجمة إلياس مرقص، دار التنوير، بيروت ـ 1982.

162 ـ الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت ـ ط3/ 1998.

ناصر الخزيمي

163 ـ حرق الكتب في التراث العربي، منشورات الجمل ـ كولونيا ـ المانيا ـ 2003.

ناصر عبد الرزاق الملا جاسم

164 ـ الإسلام والغرب، دراسة في نقد الاستشراق ـ دار المناهج ـ عمّان ـ 2004.

ناصيف خير بك

165 ـ من الاشتمولوجيا إلى المجتمع، منشورات وزارة الثقافة ـ دمشق ـ 2002.

نبيل علي

166 ـ الثقافة العربية وعصر المعلومات، عالم المعرفة ـ الكويت ـ 2001.

نبيل هلال هلال

167 ـ اعتقال العقل المسلم، ودوره في انحطاط المسلمين، دار الكتاب العربي ـ دمشق ـ القاهرة، ط3/ 2005.

نجيب العقيقي

168 ـ المستشرقون، طبعة دار المعارف، القاهرة، ط3/ 1964.

نديم قاسم نجدي

169 ـ أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر، دار الفارابي ـ بيروت ـ 2005.

نسيب سمير الحسيني

170 ـ الغرب المتخيَّل، رؤية الآخر في الوجدان السياسي العربي، ترجمة غازي برو، طبعة المجلس الأعلى للثقافة ـ دار الفارابي ـ القاهرة ـ 2005.

النويري ـ أحمد بن عبد الوهاب

171 ـ نهاية الأدب في فنون الأدب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ـ القاهرة ـ (د.ت، ط).

هادي العلوي

172 ـ من تأريخ التعذيب في الإسلام، دار المدى ـ دمشق، ط 4/ 2004.

هاري، ا، برنز

173 ـ تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة د.محمد فرج، الهيئة العامة ـ القاهرة ـ 1984.

هاري، ا، ولفسون

174 ـ موسوعة (فلسفة المتكلمين)، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني، ط، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ـ 2005.

هاشم صالح (مترجم ومقدم) كتاب:

175 ـ الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، محمد أركون وجماعة من المستشرقين، دار الساقي ـ بيروت ـ 1994.

هاشم يحيى الملاح

176 ـ المفصل في فلسفة التاريخ، مطبعة ومنشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد ـ 2005.

هشام جعيّط

177 ـ أوروبا والإسلام، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت ـ 1980.

وليم الشريف

178 ـ المسيحية، الإسلام، والنقد العلماني، دار الطليعة، بيروت ـ 2002.

ول ديورانت

179 ـ قصة الحضارة، ترجمة فؤاد أندراوس، مهرجان القراءة للجميع، القاهرة ـ 2001.

180 ـ مباهج الفلسفة، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهواني.

يحيى مراد

181 ـ معجم أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ 2004.

يحيى هويدي

182 ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة ـ ط2/ 1979.

يوليوس فلهاوزن

183 ـ تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ـ القاهرة ـ 1968.

184 ـ الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ـ 1967.

اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد البعلبكي

185 ـ ذيل مرآة الزمان، حيدر آباد ـ الدكن ـ الهند ـ 1954.

يوهان فوك

186 ـ تاريخ الاستشراق، ترجمة عمر لطفي العالم ـ دار قتيبة ـ دمشق ـ 1996.

يوهان فولفغانغ غوته

187 ـ النور والفراشة، رؤية غوته للإسلام وللأدبين العربي والفارسي، مع النص الكامل للديوان الشرقي، تقديم وشروح الدكتور عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل ـ كولونيا ـ ألمانيا، بغداد ـ العراق ـ 2006.

بحث في كتاب أو في دورية

برنارد لويس

188 ـ بحثه (السياسة والحرب) كتاب (تراث الإسلام) القسم الاول، الكويت ـ عالم المعرفة ـ 1978.

جاك ماهو

189 ـ العنصرية، منطق الاقصاء العام، موسوعة (صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه) مركز دراسات الوحدة العربية ـ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت ـ 1999.

جان جبور

190 ـ المشرق في أدب الرحّالة الفرنسيين ـ مجلة (الفكر العربي) بيروت ـ العدد 32/ 1983.

جورج طرابيشي

191 ـ صورة «الأخرى» في الرواية العربية، من نقد الآخر إلى نقد الذات، موسوعة «صورة الآخر»، مركز دراسات الوحدة العربية ـ الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت ـ 1999.

الحبيب الجنحاني

192 ـ المفكر والسلطة في التراث العربي الإسلامي، مجلة المنار، القاهرة العدد 29/ 1987.

حسام محيي الدين الآلوسي

193 ـ ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه، في كتاب (إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب) مجموعة باحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ 1977.

حيدر إبراهيم علي

194 ـ صورة الآخر المختلفة فكرياً، سوسيولوجية الاختلاف والتعصب، صورة الآخر، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت ـ 1999.

خالد محيي الدين

195 ـ الدين والمنهج العلمي في التفكير، مجلة (الكاتب)، القاهرة، العدد 144/ 1973.

زكي مبارك

196 ـ نفع المستشرقين أكثر من ضررهم، مجلة (الهلال)، القاهرة ـ 1934.

سه روّر (سرور) عبد الرحمن ثنجويني

197 ـ اكتشاف في اليمن حول تاريخ القرآن، مجلة (ملف الإسلام) ـ تعنى بالإسلام السياسي وعلم الاجتماع الديني، يصدرها مركز الدراسات الستراتيجية ـ السليمانية ـ كردستان ـ العراق (البحث باللغة الكردية).

الطاهر أحمد مكي

198 ـ أول رحّالة إسباني يزور العالم العربي في مطلع القرن التاسع عشر، مجلة (الفكر العربي) العدد 51/ السنة التاسعة ـ 1988.

الطاهر لبيب

199 ـ الآخر في الثقافة العربية، ضمن موسوعة (صورة الآخر) المذكورة.

طيباوي (ال.)

200 ـ المستشرقون الناطقون بالإنكليزية، ضمن كتاب د.محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر ـ بيروت، ط 5/ 1970.

عمر فروخ

201 ـ المستشرقون ما لهم وما عليهم، دورية (الاستشراق) دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. العدد1/ 1987.

فرانسوا دوس

202 ـ فردناند. مجلة (المنار) القاهرية، العدد (17) ـ 1965.

فرانسيسكو غابرييلي

203 ـ بحثه (ثناء على الاستشراق) في كتاب (الاستشراق بين دعاته ومعارضيه) محمد أركون وجماعة من المستشرقين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ـ 1994.

فؤاد جميل

204 ـ حدياب ـ أربيلا، وعشتار أربيلا، دورية (سومر) بغداد. المجلد 25/ 1969.

فؤاد زكريا

205 ـ نحن وثقافة (الفكر المعاصر) القاهرة، العدد (9) نوفمبر/تشرين الثاني ـ 1965.

كارلو ألفونسو نلينو

206 ـ بحوث في المعتزلة، ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) ترجم بحوث هذا الكتاب د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ 1940.

لويس لورثيه

207 ـ مشاهدات في لبنان، في كتاب (سورية اليوم) ترجمة كرم البستاني/ دار المكشوف، بيروت ـ 1951.

ماجدة الزين

208 ـ رحلات في القرن التاسع عشر، مجلة (الفكر العربي) بيروت العدد 51/ السنة التاسعة، 1988.

محسن جاسم الموسوي

209 ـ مداخل المثقفين العرب للاستشراق ـ نقطة تحول، دورية (الاستشراق) العدد1/ 1987.

محسن محمد حسين

210 ـ العز الضرير الإربلي، مجلة المجمع العلمي الكردي، بغداد/ المجلد5/ 1977.

محمد وقيدي

211 ـ تطور الصياغة الأيديولوجية في الاستشراق، مجلة (دراسات عربية) دار الطليعة ـ بيروت ـ السنة 8/ 1982.

محمد السويسي

212 ـ آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والردّ عليها، دورية (مناهج المستشرقين)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ 1985.

مكسيم رودنسون

213 ـ الصورة العربية ـ تراث الإسلام، عالم المعرفة ـ الكويت ـ العدد 1/ 1978.

نبيل السمالوطي

214 ـ العلمية والموضوعية في علم الاجتماع ـ مجلة (الكاتب) القاهرة، العدد 144/ 1973.

هنري لورنس

215 ـ مقاله في كتاب (تأملات في الشرق) تقاليد الاستشراق الفرنسي والألماني وحاضره، ترجمة عدنان حسن، محمد صبح، دار قدمُس للنشر ـ بيروت ـ 2006.

الفهارس

فهرس الأعلام

ب

ت

ز

س

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ن

هـ

و

ي

فهرس الأماكن

ت

ث

ج

ح

خ

د

ر

س

ش

ص

فهرس القبائل والجماعات

هذا الكتاب

لقد تحوّل الاستشراق إلى حقل معرفي مميّز، له مناهجه وأطره ومدارسهُ الجديرة بالتمعّن والتفاعل، كما تحوّلت بعض جوانب اهتماماته إلى مراكز علمية ثقافيّة تتمّ فيها دراسة تلك الجوانب بشكل جماعي. والاستشراق بات أهم مصادر التثاقف المتبادل بين ما يسمّى (الغرب) وبين ما يسمّى (الشرق)، كما أنه (أي الاستشراق) صار يثير أعداداً متزايدة من المعنيين بحقول المعارف التي تتجدّد مع الزمن. وما أضافه مفكرو العصر الحديث باستمرار وما أصدروه من أحكام ورؤى جديدة ومتباينة بعد أن تحرّروا من أسر وذيول التأثيرات العاطفية (دينية عرقية ..الخ) التي أثارتها أحداث التاريخ. وتحرّروا من الارتهان للرؤى التقليدية المتعالية، في وقت أعلن فيه المستشرق الفرنسي المعاصر (جاك بيرك) نعيه للاستشراق، كما أعلن أنور عبد الملك أن (الاستشراق في أزمة) في مقال تحت هذا العنوان نشره في مجلة (ديوجين **Diogenes**)، وأدانه إدوارد سعيد وفعل مثله (إرفن جميل شك) في كتابه (الاستشراق جنسياً)، كما أدانه كتّاب آخرون، إضافة إلى أن الأمر في واقعه يمسّ الوتر المشدود - حسب تعبير (د. صبري حافظ) - بين طرفين، وما بينهما من تباين في الجذور والمنطلقات والرؤى والتناقضات الحادة أحياناً. وقد وصف (ريتشارد سوذرن) العلاقة القائمة بينهما والتجاذب بين المعرفة وإرادة القوة والاستحواذ، التي عبرت هذه العلاقة عن نفسها خلال مجموعة من التداعيات والتشابك، بما فيها علاقات قهر الآخر والاستيلاء عليه. وهذا ما ذهب إليه ميشال فوكو **Mitchel Foucault**. بما عناه من مفهوم الاستبعاد الثقافي والاجتماعي الذي فسّر (أركيولوجيته) المعقدة التي تهيّئ المناخ للتعامل مع (الشرق) كتابع، أو كشيء يمكن التصرّف فيه.

وإذا أردنا، نحن الشرقيين، أن ننهض من الكبوة، علينا أن نقرّ أنّ ثمّة كبوة فعلاً، وأنّ كبوتنا قد طالت. فعلينا أن ننظر إلى أنفسنا بتمعّن، لا من خلال مرايا محدّبة خادعة، كما يقول (د. عبد العزيز حمودة)، المرايا التي تضخّم صورنا، ذواتنا، ولا تدعنا نكتشف حقيقة أنفسنا، وحجمنا، ونلمّ بدورنا في زمن لم يعد فيه متّسع للعاطفة، أو لاجترار ماضٍ - مهما كان جميلاً. إضافة إلى أننا لم نكن العندليب الوحيد الذي غرّد ومضى. فالماضي لا يسعف أُناساً لا يحاولون أن يكونوا جديرين بالزمن الصعب الجديد الذي وجدوا أنفسهم فيه.